[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال: الحمد لواجب الوجود على نعمائه والصلاة على سيد انبيائه وآله ورتبته على ستة مقاصد اقول لما كان
علم الكلام باحثاً عن امور منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب
وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث
الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة التي يشتمل عليها بيان مباديها لاجرم
رتبه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة والثاني في الجوهر والعرض والثالث في اثبات
الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد والمقدم مقدمة
في تقسيم الموجودات على مذهب الطوائف من المتكلمين ان الموجود ينقسم الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول
وهو المحدث والقديم هو الله تعالى وحده عند الامامية وصفاته الثمانية عند الاشاعرة ايضاً وهي
القدرة والعلم والحياة والادراك والارادة والسمع والبصر والكلام ومذهب المعتزلة
ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة فيكون عندهم القديم هو الله سبحانه فقط والمحدث اما متحيز
وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او لا هذا ولا ذاك وهو ما اثبته اكثر المتكلمين لانه لو ثبت
لشاركه الباري تعالى فيه وفي حالة في غيره فيلزم التركيب ورد بان الاشتراك في العوارض لا يوجب

التركيب

في التعين بل في التركيب والمتحيز ان قبل القسمة فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم عند الاشاعرة وعند
المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط فهو السطح والا فهو الجسم وهو اما لطيف
كالملك والجن والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان لم يمكن المتحيز بدونه فهو الكون وهو الحصول
في الحيز فان كان عقيب العدم فهو الكون الاول والا فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون
او في حيز آخر فهو الحركة وان امكن المتحيز بدونه فاما ان يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو المحسوس بحس
البصر فالالوان بالبصر واصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند المعتزلة هي السواد والبياض
والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول واما بالسمع فالصوت والحروف
كيفيات تعرض للاصوات بسبب الآلات واما بالذوق فالطعوم وهي الحرافة والمرارة و
الملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما يتركب منها واما
بالشم فالروائح وهي طيبة وكريهة واما باللمس فالاعتماد وهي الخفة والثقل والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة واما ان يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فان لم يحتج الى البنية فهو التأليف وان
احتاج فان لم يمكن البنية بدونه فهو الحياة والا فان امكن في جميع اجزاء البنية فهو الالم واما
فان لم يكن مخصوصاً ببعض فهو القدرة وان كان مخصوصاً ببعض هو القلب فان كان يقتضي
الجذب بشرط او دفع فهو الارادة والكراهة والا فان كان يقتضي التخصيص وجود او عدم فهي الشهوة
والنفرة والا فاما ان يكون حكماً على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلباً لذلك الحكم

هو النظر والدليل او جازم وهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب وان كان مطابقا فان كان بموجب فذلك
الاعتقاد فهو النظري وان كان مكتسبا والوجدانيات الامور الباطنة كوجدان الجوع والعطش
وان لم يكن بموجب فهو التقليد او غير جازم فان كان احد طرفيه غالبا عند الحاكم فهو الظن والطرف الاخر الوهم
وان لم يغلب فهو الشك هذه جملة اقسام الموجودات عند المتكلمين وما عدا ذلك لا يعدون من الموجودات
فاجناس المحدث عند هؤلاء اثنان وعشرون واحد منها جوهر والباقي اعراض هي الاكوان والالوان
والالوان والاصوات والطعوم والروائح والاعتماد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف
والحياة والالم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر عشرة منها
مقدورة للبشر خمسة منها افعال الجوارح وهي الاكوان والاصوات والاعتماد والتأليف والالم وخمسة منها
افعال القلوب وهي الارادة والكراهة والاعتقاد والظن والنظر وقالت الحكماء الموجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب الوجود
فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم الواحد الحقيقي الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء
المتباينة كالجنس والفصل ولا بحسب الجزئيات كالانسان المنقسم الى افراده ولا بحسب الصفات اذ ليس له
صفات زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان لم يحتج الى موضوع وهو الذي لا يتقوم بالاخر فهو الجوهر والا
فالعرض والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو الهيولى والمادة وهي الموضوع مندرجات تحت المحل
والهيولى اما ان يكون مقترنة بالصورة لا يجوز انفكاكها بدل وهي هيولى العناصر وهي هيولى الكون

والفساد

والفساد او مقترنة بالصورة لا يجوز انفكاكها لا بدل وهي هيولى الافلاك او حالا في جوهر اخر وهي
الصورة وهي ما العرض مندرجان تحت [illegible] الصورة اما ان يكون شاملا لجميع الاجسام وهي الصورة
الجسمية والصورة المشتركة او لا يكون شاملا بل يختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية او يكون
مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي وهو اما العلوي وهي الاجسام العالية التي هي الافلاك والكواكب او ثانيا
اجسام عالم الكون والفساد وهي ما يكون في جوف فلك القمر وهي اما بسائط وهي العناصر الاربعة
التي النار والهواء والماء والارض او مركبات وهي المواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان
والمعادن اما غير ذائبة وهي الاحجار والسبعة الذهب والفضة و[illegible] النحاس والاسرب والحديد
والقلعي والخارصيني او ذائبة وهي غير الاحجار وهي الارواح والنفوس وغيرها اما الارواح
الزيبق والنفوس الزرنيخ والكبريت وغيرها اما العقاقير [illegible] والزجاجات والنبات
ان كان له ساق فهو الشجر والا فالنجم وهي اما مثمر او غير مثمر والحيوانات اما ناطق وهو الانسان
او غير ناطق كالبهائم والسباع والوحوش والطيور والهوام والحشرات او غيرها او لا يكون حالا
ولا محلا ولا مركبا منهما وليس بالجسم وهو اما مدبر الاجسام متصرف فيها وهي النفس فلكية و
المتعلقة بالافلاك وانسانية والمتعلقة بالبدن الانساني او غير مدبر وهي العقول وهي عندهم
عشرة والاخير هو العقل الفعال وواهب الصور وبعضهم يثبتون في العقول والنفوس اعدادا ويسمونها
روحانية والعرض اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهي الاعراض

المنسوبة او للغير او للذات وهو الكيف الكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك هو
المتصل والا فهو المنفصل والكم المتصل اما قار الذات اي يوجد اجزاؤه معا وهو الخط ان انقسم في جهة واحدة
فقط والسطح ان انقسم في جهتين والجسم التعليمي ان انقسم في الجهات الثلث او غير قار الذات وهو
الزمان وهو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة
باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان والاضواء واما بالسمع فالاصوات والحروف واما بالذوق
فالطعوم التسعة وذكرناها واما بالشم فالروائح واما باللمس فالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والثقل و
الخفة والصلابة واللين وغيرها والثاني الكيفيات النفسانية وهي ان كانت سريعة الزوال فهي الحال كالفرح والغم
والخجالة والحزن والغضب والشهوة وغيرها او بطيئة الزوال فهي الملكة كالاخلاق الحميدة والذميمة
كالعفة والرضا والجبن والحسد وغيرها والثالث التهيؤ وهو اما لدفع شيء وهو القوة كالمصحاحية او لقبول
اثر وهو اللاقوة كالممراضية والرابعة الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل فكالانحناء والاستقامة
والتربيع والتثليث واما بالمنفصل فكالتركيب الاولية في العدد وجميع الكيفيات تقبل الشدة والضعف
والآخر النسبة وهي سبعة الاول الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة بين الشيئين كل واحد منهما على الآخر
كالابوة والبنوة والمعلولية والعلية وغيرها الثاني الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان
الثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان او طرفه الرابع الوضع وهي نسبة بين
اجزاء الشيء بعضها الى بعض والى امور خارجية عنه كالجلوس والقيام وغيرهما الخامس الملك وهي نسبة شيء

الى ما يحيط

الى ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم السادس ان يفعل وهو التأثير كالقطع و
الدلك [illegible] الاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة
وملك وان يفعل وان ينفعل وقد جمع في البيت ‌ ‌ واما النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودة
وعند بعضهم موجودة لكن لا يندرج تحت جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين اكثر هذه الاقسام ليست
موجودة وعند المحققين كلها موجودة بعضها في الاعيان وبعضها في الاذهان [illegible]
المقصد الاول في الامور العامة اقول رتب الكلام في الامور العامة الشاملة لجميع الموجودات
او اكثرها على ثلثة فصول وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجوب والعدم واحوالهما وفي الماهية
واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود والعدم واحواله في العلة والمعلول الفصل الاول
في الوجوب والعدم وذكر فيه [illegible] الاولى كتبها [illegible] اه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الباهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه القاهر
احسانه الذي ارشد بمعرفته وهداية الى محبته ليفوز بالجزيل الثواب العظيم المنزه ويخلص من
العذاب الاليم السرمدي والصلوة على اكمل نفس انسانية وازكى طينة عنصرية محمد مصطفى وعلى
عترته الابرار وذريته الاخيار وسلم تسليما اما بعد فان كمال الانسان انما هو بحصول
المعارف الالهية وادراك الكليات الربانية ولعمة للعلم يمتاز عن الحيوانات و
ينفصل عن الجمادات ولا علوم اشرف من واجب الوجود فالعلم الكلامي مقصود وانما يتم به الكلام

فانه المتكفل بحل هذا المقام فوجب على كل مكلف متشرع الاشتغال به لازالة الشك بالنظر

الصحيح في البراهين وطلب الحق باليقين ووجب على كل عالم من العلماء ارشاد المشتغلين وتسليك الناظرين

وقد كان قد صرف اوقاتا من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة واعوز هذه الفضيلة لان

حيث وقضائه تم الاستعارة من مولانا الافضل العالم الاكمل افضل المتاخرين ولسان المتقدمين

علامة الزمان الفائق على جميع الاقران نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه

في العلوم الالهية والمعارف العقلية وجدناه قد نهج التحقيق سالك مسالك التدقيق معرضا عن سبيل

المباحثة تاركا طريق المغالطة متبعا مطارح انظاره في نقضه وابرامه وطالع في حواشيه انه حين

ونزل به من الرضوان وهذا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المراد وجمع جل مسائل الكلام على

ابلغ النظام كما ذكر في خطبته لكنه قد اوجز الفاظه في الغاية وبلغ في ايراد المعاني الى

النهاية حتى عجز عن ادراكه المحصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون وضعنا هذا الكتاب الموسوم

بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما استبهم من معضلاته كاشفا عن مشكلاته راجيا في ذلك جزيل

الثواب وحسن مآب انه اكرم المسئولين عليه نتوكل وبه نستعين قال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد

حمد واجب الوجود على نعمائه والصلاة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه فاني مجيب الى ما سئلت

من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد

مما قادني الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه وسميته بتجريد الاعتقاد والله اسأل العصمة والسداد

وان يجعله

وان يجعله ذخرا ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد **المقصد الاول** في الامور العامة وفيه فصول

الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه

ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر **اقول** في هذا الفصل مسائل جليلة الاولى ان

الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حدوا الوجود والعدم اما المتكلمون

فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين والحكماء قالوا الموجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه

والمعدوم هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه الى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود باطلة

لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفي للمعدوم ولفظة الذي انما يشار بها الى متحقق

ثابت فيؤخذ الموجود في حده **قال** بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود **اقول** لما ابطل تحديد

الوجود والعدم اشار الى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك

تبديل لفظ الوجود وتعريف التوقيف سائغ في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح

منه وان لم يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شيء اعرف من الوجود اذ

لا شيء اعم منه **قال** والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب

الوجود مع فرضه مركبا او ابطال الرسم باطل **اقول** ذكر فخر الدين مع ابطال تعريف الوجود وجوها

على انه ضروري ونحن نقررها ونذكر ما يمكن ان يكون وجه الخلل فيها الاول ان التصديق بالتنافي بين

الوجود والعدم بديهي اذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجود وعدم

ويمكن ان يكون ... ان
وزاد فخر الدين ... مع ...
في ... تعريف الوجود ...

والتصديق يتوقف على التصور وما عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فيكون التصور الوجود
والعدم بديهيا الثاني ان تعريف الشيء لا يجوز ان يكون بنفسه والا دار ولا باجزائه لانه (الاجزاء)
ان كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وان لم تكن وجودات فعند اجتماعها ان لم يحصل امر
زايد كان الوجود محض ما ليس بوجود هف وان حصل امر زائد هو الوجود كان التركيب ثابتا للوجود
او فاعلا له فيه ولا بالامور الخارجة عنه لتحقق ... لان الخارج انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للمعرف لان
الاعم لا يفيد التمييز الذي هو ادنى مراتب التعريف والاخص اخفى وقد حقق في المنطق عدم التعريف
لكن العلم بالمساوات يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور وهذان الوجهان باطلان اما الاول
فلان التصديق البديهي لا يجب ان تكون تصوراته بديهية لما علمت في المنطق من جواز توقف
بديهي من التصديقات على تصور الكسبي سلمنا لكن جاز ان يكون التصور للمفردات فقط ان يكون معلوما
باعتبار ما من اعتبارات فلا ... في باب التصديق ويكون المراد من حصول كنه التصور ...
... ما ذكره في نوع تركيب الوجود ... ومن بالضرورة سلمنا لكن جاز تعريف
بالخارج وشرطه المساوات في نفس الامر لا العلم بالمساوات فان ... الماهية اذا عرض على ...
عوارضها فاستفادة من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان العارض ... ثم يفيد تصورها
بذلك العارض ولا دور ... سلمنا لكن العلم بالمساوات لا يستلزم العلم بالماهية من ...
بعض الوجوه على ما قررناه ويكون ... التصور فلا دور ... المسألة الثانية في

الوجود

ان الوجود والعدم مشترك قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة
يعطي اشتراكه اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامه فبدأ باشتراكه
واستدل عليه بوجوه ثلثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول انا قد نجزم بوجود الماهية ونتردد في خصوصياتها
مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا شاهدنا اثر الحكمة جزمنا بوجود صانعه فاذا اعتقدنا انه ممكن ثم زال اعتقادنا
بامكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الاول فبقاء اعتقادنا بالوجود مع زوال اعتقاد الخصوصيات
يدل على الاشتراك الثاني ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي
هو الوجود واحدا والا لم ينحصر بين السلب والايجاب الثالث ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات
فيكون مشتركا بينها اما المقدمة الاولى فلانا نقسمه الى الواجب والممكن والى الجوهر والعرض
والى الذهني والخارجي والعقل يشهد بهذه القسمة واما المقدمة الثانية فلان القسمة عبارة عن ذكر
جزئيات الكلي العارضة عليها بفصول متعاندة او شبيه بالفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة
الحيوان الى الانسان والحجر لم يكن صادقا عليهما ويقبل قسمته الى الانسان والفرس المسألة الثالثة
ان الوجود زائد على الماهيات قال فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم تنحصر اجزاؤها اقول
هذه المسألة فرع على المسألة الاولى واعلم ان الناس قد اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية او زائد
عليها فقال ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري وجماعة تبعوهما ان وجود كل شيء نفس ماهيته وقال جماعة من المتكلمين
والحكماء ان وجود كل ماهية مغاير لها الا واجب الوجود تعالى فان اكثر الحكماء ان وجوده (عين) حقيقته

حقيقته وبيانه لتحقيق الكلام فيه وفي مستند الكلام على الزيادة بوجوه الاول ان الوجوب مشترك على ما تقدم فاما

ان يكون نفس الماهية او جزءها او خارجا عنها والاول باطل والثاني لازم لكون الماهيات متخالفة بخصوصياتها الى تمام

ما هو مشترك والثاني باطل والثالث هو المطلوب [illegible] الماهية بحيث يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من جزء الذي يشارك

واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الشرطية فلانه اذا كان جزءا من كل الماهية فانه يكون جزءا مشتركا بينها

ويكون كل الجزء المشترك فيكون جنسا فيفتقر كل ماهية الى فصل يفصلها عما يشاركها فيه لكن

كل فصل فانه يكون امرا موجودا لاستحالة انفصال الموجودات بالامور العدمية فيفتقر الفصل ايضا الى جزء

منه يكون جزءا من الماهية لان جزء الجزء يكون جزءا ايضا موجودا فيفتقر الى فصل آخر فيتسلسل فيكون الماهية

اجزاء لا تتناهى وايضا يستحيل تقدمها فلوجوه احدها ان وجود ما لا يتناهى محال على ما تبين وثانيها انه يلزم منه تركب

واجب الوجود لانه موجود فيكون ممكنا هف الثالث يلزم منه انتفاء الحقائق البسيطة لانه يلزم

منه تركب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققة فلا يكون المركب متحققا وهذا كله ظاهر البطلان

قال ولانفكاكهما تعقلا اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نعقل الماهية

ونشك في وجودها الذهنية والخارجية والمعقول مغاير للمشكوك وكذا قد نعقل وجودا مطلقا ونجهل خصوصية

الماهية فيكون مغايرا لها لانا قد نشك في ثبوت الوجوب فيلزم ان يكون ثبوته زائدا عليه و

يستدل لانا نقول الشك لا يمتنع ثبوت وجها الموجود بل في ثبوت الوجوب نفسه للماهية وذلك امر مطلقا

قال ولتحقق الامكان اقول هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجوب متحقق

بالضرورة

بالضرورة والامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجوب لو كان نفس الماهية او جزءها لم يتحقق انفكاكه

عنه فلم يجز عليها العدم حينئذ واللازم جواز اجتماع النقيضين وهو محال انتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فيتحقق الامكان

في الممكنات قال ولانه لا امكان لان الوجوب الذاتي وهو لا يتحقق الامكان لنسبة بين الماهية والوجود لا تتحقق الا بين شيئين

قال وفائدة الحمل اقول هذا وجه رابع يدل على المغايرة بين الوجود والماهية وتقريره حمل الوجود على الماهية فنقول

الماهية موجودة ونستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة قبل الحمل وانما يتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة اذ لو كان

الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية اذ وجوده موجودة والتالي باطل فالمقدم

قال والحاجة الى الاستدلال اقول هذا وجه خامس يدل ان الوجود ليس نفس الماهية ولا جزءها وتقريره انا نفتقر

في نسبة الوجود الى الماهية الى الدليل في كثير من الماهيات فلو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم يحتج الى الدليل لانتفاء الدليل الى

المغايرة بين الموضوع والمحمول والشكل بيانه الموضوع ممتنع فقطعه في الذات قال وانتفاء التناقض اقول هذا وجه

سادس يدل على الزيادة وتقريره انا قد نسلب الوجود عن الماهية الدهر ما هية معدومة ولو كان الوجوب نفس الماهية لزم

التناقض ولو كان جزءها لزم التناقض لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزائها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه

عنها واللازم اجتماع النقيضين فيتحقق انتفاء التناقض دليل على الزيادة قال وتركب الوجوب اقول هذا وجه سابع

وهو ان تركب الوجوب [illegible] وانما يتحقق لو كان الوجود جزءا من الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية لما تقدم

ولو كان جزءا من الماهية لزم ان يكون الواجب كذا وهو محال قال وقيامها بالماهية من حيث هي اقول

هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقرير الاستدلال انه لو كان زائدا على الماهية

لكان صفة قائمة بها فلا يحتاج الى ان يكون موجودا قبلها فانه مستقل من الماهية وسيحتاج في قيام الصفة بغيرها من وجودها
واذا كان كذلك فما جاز ان يكون قيام الوجود بالماهية حال وجودها او حال عدمها والقسمان باطلان اما الاول
فلان الوجود الذي هو شرط في قيام هذا بالماهية اما ان يكون عين هذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
او يكون مغايرا له فيلزم قيام الموجودات بالماهية الواحدة لكنا ننقل البحث الى الوجود الذي هو
شرط واما الثاني فلانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو باطل واذا بطل القسمان
انتفت الزيادة وتقرير الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها
موجودة ولا باعتبار كونها معدومة والحصر ممنوع فان قيل [illegible] في التصور اقول هذا نتيجة ما تقدم
وهو ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي يتحقق في الذهن والتصور في الواقع [illegible]
تحقق ماهية من الماهيات في الاعيان المنفردة عن الوجود وكيف يتحقق الزيادة في الخارج وقيامها
بالماهية فيه بدون وجود الماهية [illegible] في نفس الامر والتصور في الاعيان وليس قيام الوجود
بالماهية كقيام السواد بالمحل وكذلك مع تاخره عن المحل المسئلة الحادية عشر
في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي قال وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية اقول
اختلفت العقلاء هاهنا فجماعة منهم لم يقولوا بالوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي والمحققون منهم
اثبتوا وقسموا الوجود اليه والى الخارجي قسمة معنوية واستدل المصنف بان القضية الحقيقية
صادقة قطعا لانا نحكم بالاحكام الايجابية على موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة

يستدعي

يستدعي تحقق الموصوف واذ ليس ثابتا في الاعيان فهو متحقق في الذهن واعلم ان القضية تطلق على
الحقيقية وهي التي يحكم فيها على موضوعها من حيث هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع
بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يحكم فيها على موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب [illegible] قد ابطل في المنطق
فتحقق الحقيقية يدل على الثبوت الذهني كما قررناه قال والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة
في كثير من اللوازم اقول هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني وتقرير الاستدلال انه لو كانت
الماهية في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا معا واسودا فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه
الاشياء المتنافية منه اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس ماهية الحرارة والسواد
بل صورتها وشبحها المخالفة للماهية في لوازمها واحكامها والحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها
لا تستلزم والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها وشبحها المسئلة الثانية عشر في ان الوجود ليس هو
زائدا على الحصول العيني قال وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول اقول قد ذهب
بعض المحققين الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب يخف
يشهد العقل ببطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي تحقق الماهية
في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستندا الى ذلك المعنى لزم الدور الظاهر بل الوجود نفس تحقق
الماهية في الاعيان ليس ما به تكون الماهية في الاعيان المسئلة الثالثة عشر في ان الوجود
لا تزايد فيه ولا اشتداد قال ولا تزايد فيه ولا اشتداد اقول ذهب قوم الى ان الوجود قابل للزيادة

والنقصان وفيه لأن الزيادة إن كانت وجودية لزم اجتماع المثلين وإلا لزم اجتماع النقيضين

وإلا فقد الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لأنه بعد الاشتداد لم يحدث شيء آخر

لكن الاشتداد بعد [illegible] قبلها كان وإن حدث فالحادث الكائن هو الأمر [illegible] الاشتداد للموجود

الواحد [illegible] أنه حدث شيء آخر معه وإلا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان وهذا المذهب

[illegible] الأعراض [illegible] الاشتداد والنقص المسألة السابعة في أن الوجود خير والعدم شر قال والوجود

خير محض أقول إذا تأملنا كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً وإذا تأملنا كل ما يقال له شر وجدناه

عدماً [illegible] القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شراً وإذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن

من العدم فإنه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كمال للإنسان ولا من حيث إن الآلة

قطاعة فإنه كمال لها ولا من حيث حركة أعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو المنقطع بل من حيث هو

إزالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود

خير محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية [illegible] براءته عن القوة و

الاستعداد وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه المسألة الثامنة

في أن الوجود لا ضد له قال ولا ضد له أقول الضدان ذاتان وجوديتان يتعاقبان [illegible] في الوجود ذاتاً

ولا يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضداً لغيره ولأنه عارض لجميع المعقولات لأن كل معقول

فالخارج [illegible] الوجود الخارجي [illegible] الذهني [illegible] ولا شيء من أحد الضدين عارض للآخر

ومقابلة

ومقابلة العدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في تقابل العدم والملكة بل تقابل السلب والإيجاب

إذ ليسا متضايفين ولا تقابل العدم والملكة المسألة التاسعة في أنه لا مثل للوجود قال

ولا مثل له أقول المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحد منهما مسد صاحبه ويكون المعقول منهما

شيئاً واحداً بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يستفد العقل من الآخر شيئاً غير

ما استفاده من الأول وليس للوجود ذات وإلا [illegible] شيئاً آخر [illegible] معقول [illegible] من العقل عدا

ذلك إذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود ولا يلحق أن [illegible] وجوديته [illegible] في التعقل

[illegible] هو الجزء [illegible] فإنا نقول الماهيات متساوية في [illegible] المعقولية وإن كان الجزء

الجنس لكن الأولى [illegible] فإنه عارض لكل المعقولات على ما قررناه أولاً ولا شيء من المتماثلين

بعارض للآخر المسألة العاشرة في أنه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها قال

فتحقق مخالفته للمعقولات أقول لما انتفت نسبة التضاد والتماثل بينه وبين غيره من المعقولات

وجب المخالفة بينهما إذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والاختلاف فقد انتفى التماثل

[illegible] الاختلاف ولهذا [illegible] قال ولا ينافيها أقول المتنافيان لا يمكن اجتماعهما

وقد بينا أن كل معقول [illegible] فإنه يمكن [illegible] الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه

فكيف ينافيه [illegible] العدم أمر معقول [illegible] بمنافاته له فكيف يصح [illegible]

أنه لا ينافيها لأنا نقول يمنع أولاً كون العدم المطلق معقولاً والعدم [illegible] الوجود و[illegible]

انه لا موضوع خاص كما في الملكة الا ان سلمنا لكن يمنع اتحاد عوض الوجود المطلق للعدم المحمول فان العدم

المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلا تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق

لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه من حيث انه اخص منه بل لانه لا امتناع في عروض احد المتقابلين للآخر

اذا اخذ لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فانهما متضادان فان احدهما عارض للآخر باعتبار ذاته لا باعتبار

تقابلهما وخلافه وقد المسئلة الحادية عشرة في تقدم الشيئية على الوجود فان وجود الشيئية

ولا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله اقول اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون من

من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود للشيئية وذهبوا الى ان كل شيء على الاطلاق فهو موجود

على الاطلاق وكل ليس بموجود فهو منفي وليس بشيء والجمهور جوزوا للعدم ذاتا متحققة فالمعدوم عندهم

ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها وليست ذهنية فيكون خارجا لا يتميز وهو لا يكابرون

في الفرق فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فان الثبوت امر زائد فكيف

يتحقق بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف اقول لما استبعد مقالة هؤلاء القوم و

نسبهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء ذهبوا الى ان القدرة لا تأثير

لها في الذوات لانفسها لانها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتا ولا في الوجود لانه

عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الامر اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الذي

بدون اعتبار والا لزم التسلسل لان ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان شيئا كلما غيره

كـ من الموجودات

من الموجودات في الثبوت ومشاركا لها في الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك

الاتصاف بالثبوت امرا زائدا عليه ويلزم التسلسل واذا ثبت هذا فاعلم ان الجمهور لما سلموا مذهبهم في

ثبت في نفس الامر لزمهم المحال وتقريره ان المبحث لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات

في الوجود عن المؤثر فانتفت القدرة اصلا ورأسا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان

القدرة حينئذ لا تأثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على

ما ثبت في نفس الامر وذلك يستلزم نفي القدرة اصلا وبطلان التالي ظاهر واتفاقا والبرهان الدال عليه

على ما يأتي ولما استبعد المصنف هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة والقول بنفي الاتصاف امرا

ذهنيا وانه منتف في الخارج قال واثبات المجرد مع عدم تعقل الزائد اقول هذا برهان آخر دال

على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه ثبت منها اشخاص في العدم ما

لا يتناهى كالسواد والبياض والجوهر وغيرها من الحقائق فالزمهم المصنف المحال وهو القول بعدم انحصار الجزئيات

لانه تتمكن الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت امر زائد على الحقائق يتعقل زائدا

على الكون في الاعيان فيلزم القول بوجوده لا يتناهى من الماهيات وهم عندهم جلي فان الثبوت امر

مغاير للكون في الاعيان كان مترادفا في العبارة وقوله باثبات ما نقول مع انا نكتفي في اثبات

فالته وقولهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يسلمون في وابراهيم الدائم على انجاز

استحالة الاشياء مركبا فهل هي استحالة في الوجوب وقال على استحالة في الثبوت ولا ما ثبت

على الكليات الكائن في الاعيان وقول المصنف ره وانحصار الموجود يقتضي الانتفاء ردّ وكيف يتحقق الثبوت بدون

بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد عليه ينافيه ان

يفهم كلامه فافهم ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ما ذكر اقول ذهب جماعة من المثبتين في اثبات حججهم وان احتجاجات

رد بشأن ذكرها المصنف ره وابطلها الاحتجاج الاول تقريره ان كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم

ثابت اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور ثلثة احدها ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم

مراد فانا نريد اللذات ونكره الآلام فهو يدل ان يتميز المراد عن المكره والثالث ان المعدوم مقدور وكل

مقدور متميز فانا نميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا على احد الحركتين دون

الاخرى فلولا تميز كل واحدة منهما عن الاخرى لاستحال هذا الحكم واما المقدمة الثانية فلان التميز صفة ثابتة الا

للمميز وثبوت الصفة مستدعي ثبوت الموصوف فذلك فرع عليه والجواب ان التميز لا يستدعي الثبوت عينا او

اذ لزم منه ما ذكر احدها ان المعدوم قد يكون ممتنع الوجود كشريك الباري تعالى واجتماع النقيضين وغيرهما

ويتميز احدهما عن الاخر فلو اقتضى التميز الثبوت العيني لزم ثبوت الممتنعات مع انكم وافقتم على انتفاء المستحيل الثاني

ان المعلوم قد يكون مركبا ووجوديا وليس بثابت في العدم اتفاقا الثالث ان المقدورية لو استدعت

لا تنفت اولا فرعا على الثبات وكذا المرادية فافهم والامكان اعتباري بحسب وانفقوا على انتفائه قال

خلافا للمحققين انه الزام على ثبوت المعدوم وانهم قالوا ان المعدوم ممكن والامكان ثبوتي لانه نقيض اللاامكان فرق

بين نفي الامكان وبين الامكان المنفي فيكون امرا ثبوتيا وليس موجودا فانما ثابتة فيه في نفس ثبوته الموصوف

لكانه

لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن الثابت ثابتا وهو دليل المطلوب والجواب بان الامكان امر اعتباري

ليس ثبوتيا خارجيا والا لزم التسلسل وان يكون الثبوت حاصلا في الممتنع وهو باطل قطعا وايضا فان الامكان

يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقوا على انتفائها خارجا فبطل قولهم كل ممكن ثابت

المسألة الثانية عشرة في نفي الواسطة قال وهي ترادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة اقول

ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي الى ثبوت الحال وهي ان هاهنا واسطة بين الوجود والمعدوم

وسموها حالا وحدوها بانها صفة الموجود لا توصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من

الموجود والمعدوم اعم من المنفي وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود

والعدم وان الثبوت هو الوجود مرادف له وان العدم والنفي مرادفان ولا شيء اظهر عند العقل من هذه

القضية فلا يجوز الاستدلال عليها كما ان الوجود لا يحد لظهوره والحق ثابت ذاتا ويجوز قيام العرض

بالعرض اقول قد استدل المثبتون على ثبوتها بحجج اقواها ان قالوا قد تبين ان

الوجود زائد على الماهية فاما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاقسام الا الثالث باطلة

فالاول يلزم التسلسل والثاني يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه فتعين الثالث والجواب ان الوجود

جزء ما بحسب الحقيقة كسائر الصفات من الشيء الذي هو صفة جزئه وهو مما لا يقبل السواد الا ان يكون

معدوما او ثابتا كذلك لا يقبل الوجود الا ان يكون موجودا او لا يكون موجودا فمن المعلوم

العلم بما سيوجد ان يكون اعم من نقيضه الثابت ان الوجود امر ثابت مشترك بين العلوم

فيكون كل واحد من السواد والبياض مختصا بأمر زائد على ما به الاشتراك ثم الوجدان وان كانا مو
جودين لزم قيام العرض بالعرض وان كانا معدومين لزم ان يكون السواد امرا عدميا وكذلك البياض
وهو باطل بالضرورة فتثبت الواسطة والجواب منع بطلان الاول اي الكلي ثابت في الذهن فيرد
عليه هذه القسمة الثانية ان العرض قد يقوم بالعرض على ما ياتي وايضا فان قيام الجنس بالفصل ليس
من قبيل قيام عرض بعرض ثم نقضوا بالاحوال نفسها اقول اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا
المختلفات اذ مثبتي الاحوال جميع الاجناس ما حقايق يشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في بعض آخر
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ثم قالوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم فوجب القول بالحال
قالوا وهذا منقوض بالاحوال بعينها فان الاحوال عندهم متعددة متكثرة فلها تماثل المشترك في
مطلق الحالية وامتياز بخصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة فيلزم ان يكون
للحال حال اخرى ويتسلسل والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل
اقول اعتذر المثبتون عن الزام النفاة بوجهين الاول ان الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف
الثاني القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان اما الاول فلان كل معقول اذا نسب الى معقول آخر فاما
ان يتحدا في المعقولية ويكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا يتحدا فان يتحدا فهما
وهما المتماثلان والا يكون كذلك وهما المختلفان فهو مقصور نفسها واما الثاني فانه يبطل الاستدلال على وجود
الصانع ثم براهين ابطال التسلسل آتية هنا اجاب بعض المتأخرين بان المختلفين اذا

اشتركا

اذا اشتركا في امر ثبوتي لزم ثبوت امرين بهما يقع الاشتراك والتمايز اذا اشتركا في امر سلبي فلا يلزم
ذلك في الاحوال فان اشتراكها في الحالية والسوادية والبياضية الا ان اشتراكها امر سلبي فلا يلزم التسلسل
وهو غير مرضي عندهم لان الاحوال عندهم ثابتة **المسألة الثالثة عشر** في نقل التفريع على القول
بثبوت المعدوم والاحوال **قال** فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير
المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية
واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما و[illegible] وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد
اثباته بالقدرة والعلم والحياة **اقول** لما ابطل مذهب القائلين بثبوت المعدوم والحال ابطل ما فرعوا
عليهما وقد ذكر من فروع اثبات الذوات في العدم احكاما اختلفوا في بعضها الاول اتفقوا ان تلك
غير متناهية في العدم فلكل نوع عدد غير متناه وان تلك الاعداد متباينة باشخاصها الثاني ان الفاعل
لا تأثير له في جعل الجوهر جوهرا والعرض عرضا وانما يؤثر الفاعل في جعل الذوات موجودة لان تلك الذوات
ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صادروا بهذا الحكم جماعة من الحكماء
حيث قالوا ان الفاعل يقتضي باقتضاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرا بالفاعل لانتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر
غير ذاته يستلزم تناقضا الحكم الثالث اتفقوا على انها متباينة باعيانها الذوات اي حقيقتها كلها متساوية
في كونها ذواتا وانما تختلف بصفات ملازمة لها وهذا المذهب باطل لان الذوات لو كانت
متساوية و[illegible] للذوات والا جاز ان ينقلب السواد جوهرا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة

الرابع اختلفوا في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدم ام لا والمراد بصفات الاجناس ما يقع بها الاختلاف والتماثل
كصفة الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد ونحو ذلك من الصفات فذهب ابن عياش الى انه لا ثبات
عن الصفات في العدم ولا احوالها الجبائيان وعبد الجبار وابن متويه فانهم قالوا صفات الجوهر اربع اثنان يكون عائدة
الى الجملة كالتحيز وما يشترط بها وثانيها ان تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة احداها الصفة [?] حاصلة
الوجود وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة
للحدوث الصادرة عن الصفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى
وليس له صفة زائدة على هذه الاربع وليس له بكونه اسود [?] صفات وفي الاعراض نحو صفات لها عائدة
الى الجملة بل لها ثلث صفات راجعة الى الافراد احدها الصفة الذاتية في الوجود والعدم وهي صفة الجنس
الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود والثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام
وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش الى ان الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام والبصري ان الذات
موصوفة بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري
بشرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز للحصول لا للحصول في الحيز وزعم ابن عياش
انه حال العدم غير موصوف بالصفة [?] السادس اتفق المثبتون الا ابا عبد الله البصري على ان المعدوم
للصفة لا يكون معدوما والبصري اثبت له صفة فلك السابع اتفقوا الا ابا الحسين الخياط على ان
الذوات المعدومة لا يجب[?] يوصف بكونها اجساما وجوزه الخياط الثامن اتفقوا على ان علم العالم

فانها قادرة

صانعها قادر حكيم بارسال الرسل فيثبت في انه موجود [illegible] ويحتاج في ذلك الى دليل [?] على جواز اتصاف
المعدوم بالصفات المتغايرة والعقد كلا منعوا من ذلك واوجبوا [?] الموصوف بالصفة الموجودة لان
ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه ثم وقع منه الامام المعلل وغيره في تعليل الاختلاف
بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره اقول لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول
بثبوت الاحوال وذكر منها [?] الاول قسمة الامام للمعلل وغيره قالوا ثبوت الاحوال للشيء كان ان يكون
معللا بوجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد وقسموا الاول
المعلل وغيره الثاني اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في الماهية وانما تختلف بالاحوال اتفاق [?]
اكثر العقلاء على بطلان هذا الوجوب [?] المتماثلين في اللوازم فيجوز على [?] الاشعري [?] المحدث
وبالعكس ولئن التخصيص [?] من غير مرجح وليس [?] والاشعري المسئلة الرابعة في الوجود [?]
والناس [?] الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وحينئذ يجتمعان لا باعتبار فيتقابلان ويصدقان معا
وقد يؤخذ مقيدا فيقابله عدم مثله اقول اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم هذا الكون
في الاعيان قد يؤخذ عارضا لماهية ما فيتخصص الوجود ح وقد يؤخذ مجردا عن غيره العارضات لماهية خاصة
فيكون وجودا مطلقا اذا عرفت هذا فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة وهذا الوجود المطلق
والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فان المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه انه معدوم
مطلقا نعم اذا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد وانما يجتمعان اذا اقيدا بالاطلاق

المقابل وايضا لما كان المعدوم المطلق متصورا للحكم عليه بالمقابلة للوجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن بوجه

من الوجوه فيكون الثابت اعم منهما وواقعا على المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجه بالحكم والوهم

لهم ايراد معقول وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق متصور ولا وجود الا في ذهن وهو وجود ما

الملكات المختص باعتبار تخصيصها فانه يكون مضيفا لوجود الانسان مثلا المقيد بقيد الانسانية

وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم مثل الانسان المسئلة الخامسة عشر في ان عدم الملكة يفتقر

الى الموضوع قال ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكة اقول عدم الملكة ليس عدما مطلقا بل له حظ من الوجود و

يفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع امكان اتصاف

الموضوع بذلك الشيء كالعمى فانه عدم البصر لا مطلقا ولكن عن شيء من شانه ان يكون بصيرا فهو يفتقر

الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما يفتقر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر عن الحائط لعدم استعداده

امتنع اطلاق العمى عليه قال ويؤخذ الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا اقول لما فسر عدم الملكة بانه عدم

شيء عن موضوع من شانه ان يكون له وجب علينا ان نبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك

فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الامرد عدم ملكة وعند هؤلاء الاثط

ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الاثط

عدم ملكة وعندهم عن المراة ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي

ايضا ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدته المسئلة السادسة عشر في ان الواجب بسيط قال

ولا جنس له

ولا جنس له لانه بسيط فلا فصل له اقول قد بينا ان الوجود عارض لجميع المعقولات ولا معقول اعم منه فلا جنس له ولا فصل

له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس من الجنس فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية مع انه بسيط لانه

لم لا يجوز ان يكون مركبا لا من الجنس والفصل كتركب العدد من الآحاد لانا نقول تلك الاجزاء اما ان تكون

موجودة او لا يكون كذلك وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فيرتفع الامتياز الا

بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضا لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك

هف المسئلة السابعة عشر في مقوليته على ما تحته من الجزئيات قال ويتكثر بتكثر الموضوعات

ويقال بالتشكيك على عوارضها اقول الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكثرة فاذا اعتبر عروضها

للماهيات تكثر بحسب تكثرها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة ويكون طبيعته متحققة

في كل واحد من عوارض تلك الماهيات اعني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس

وغيرهما من ذوات الحقائق ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته ويصدق عليها بالتشكيك

وذلك ان الكلي ان كان صدقه على افراده على السواء كان متواطيا وان كان لا على السوية بل يكون بعض

تلك الافراد اولى بالكلي من الآخر او اقدم منه او يوجد الكلي في البعض اشد منه في الآخر كان مشككا

والوجود من حيث هو بالنسبة الى كل وجود خاص كذلك لان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من المعلول

او الوجود العلة سابق على الوجود في المعلول واشد عند بعضهم فيكون مشككا قال فليس جزءا من غيره مطلقا

اقول هذا نتيجة ما تقدم وذلك لان القول بالتشكيك لا يكون جزءا مما يقال عليه والا لاختلفت الحقيقة

لا يستلزم التشخص في الماهية وجوابه انه يمنع ما ذكر من ان الشيء لما عارضا لغيره فقد يكون جزءا من غيره على الاطلاق

ولا بالنسبة الى الماهيات فانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءا من غيره وانه زايد عليها لا الحاقي

ولا بالنسبة الى الوجود لما انه معقول عليهما بالتشكيك ولهذا اثاره بقوله المسئلة الثالثة

عشر في التشخص قال التشخص من المعقولات الثانية وليست مما يعرض الوجود ولا من سلم انه ثابت بل

تعرض لخصوصيات الماهيات اقول قال ابو علي سينا الوجود الذهني ولا خارجي والمشترك بينهما امر

التشخص فان اراد حمل التشخص على القدر المشترك لصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع او ان اراد

هذا مفهوم التشخص والذاتية والجزئية واشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض المعقولات الاولى لانها

تعقد الا عارضة لغيرها في الماهيات المخصوصة الشخصية المسئلة التاسعة عشر تمايز الاعدام قال

وقد يتمايز الاعدام ولهذا استدل على عدم المعلول على عدم العلة وينافي عدم الشرط وجود المشروط

ويصحح عدم الضد وجود الاخر بخلاف منافي الاعدام اقول لا شك ان الملكات متمايزة وان

العدم فقد منع قوم من تمايزها بناء على ان التمايز انما يكون للثابت خارجا او ذهنا فانها لا تتمايز

بتمايز ملكاتها واستدل المصنف بوجوه ثلثة الاول ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا

يستند الى عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا اليه دون غيره وايضا انا نحكم بان عدم المعلول

لعدم علته ولا يجوز العكس فلو لا تمايز لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط ولا

يجمع بينهما لان المشروط لا يوجد الا مع الشرط والا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا ينافيه

فلا امتياز

فلا امتياز لكن لك الثالث ان عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر فيه لانتفاء صحة وجود

الضد الطاري مع وجود ضد الباقي وعدم غيره لا يصحح ذلك فقد ثبت التمايز قال ثم ان العدم قد يعرض لنفسه

فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين اقول العدم قد يعرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار

عروضه للغير فيكون امرا متعقلا فانا نتعقله ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه

فان الذهن يمكنه الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات حتى بنفسه فاذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة

وفرضها معدومة كان العدم رافعا لذاته وعدما وتوعانه باعتبار ان عدم المفروض فقد حمل على وجه

يعم العارض له ولغيره فيصدق نوعية العدم والعارض للعروض والتقابل بينهما باعتبارين قال وعدم

المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي اقول

لما تبين ان الاعدام متمايزة بان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ذكر ما يصلح جواب القوم في العكس

القول وجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فازال هذا الوهم وقال ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة

بل الامر بالعكس على ما تحقق في قيد النفي في الخارج لان عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة في الذهن

كما في برهان الاني بان يكون علم المعلول لا يستند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة

له باعتبار العقل لا باعتبار الخارج ولا يخفى العلية في نفس الامر في الذهن ولهذا البرهان انما لا

لا يفيد الا الوجود الا الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للامر نفسه

المسئلة العشرون في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم قال والاشياء المترتبة في العموم

والخصوص وجودا فتعاكسا عدما اقول اذا فرض امران احدهما اعم من الآخر كالانسان والحيوان و
نسبة احدهما الى الآخر بالعموم والخصوص وجب عدم الاخص اعم من عدم الاعم فان الحيوان يشتمل الانسان
وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لانه
احد افراده ويصدق ايضا عدم الانسان على ما ليس بحيوان وهذا ظاهر فعدم الحيوان لا يشتمل افراد عدم
الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعم من عدم الاعم فاذا ترتبا
شيئان في العموم والخصوص ترتبا على العكس عدما بان يصير الاخص اعم في طرف العدم المسئلة
الحادية والعشرون في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغني قال وقسمة كل منهما الى
المحتاج والغني حقيقية اقول كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون محتاجا الى الغير او لا يكون
مستغنيا عنه والاول ممكن والثاني واجب او ممتنع وهذه القسمة حقيقية تمنع الجمع
والخلو لانه تمنع الجمع لاستحالة كون المستغني عن الغير محتاجا اليه وبالعكس ولا تمنع الخلو لانحصارها
فظهر ان هذه القسمة حقيقية المسئلة الثانية والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع
قال واذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت مواد ثلث في انفسها جهات في العقل دالة
على وثاقة الربط وضعفه هي الوجوب والامتناع والامكان اقول الوجود قد يكون محمولا بنفسه
كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيوانا وعلى التقديرين
لابد لهذه النسبة اعني نسبة المحمول فيها الى الموضوع من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك
الكيفية

وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فانا اذا اخذنا الكيفية في نفس الامر سميت مادة وان اخذناها عند
التعقل وما يدل عليه العبارة سميت جهة وقد يتحدان كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد يتغايران كقولنا
الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورية لان كيفية النسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب والجهة
هي ممكنة والوجوب يعني هذه الكيفيات يدل على وثاقة الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته
في طرف العدم والامكان على ضعف الربط قال وكذا العدم اقول اذا جعل العدم محمولا او رابطة كقولنا زيد
معدوم او معدوم عنه الكتابة حدثت الجهات الثلث عند التعقل والمواد في نفس الامر المسئلة
الثالثة والعشرون في ان هذه القضايا الثلث لا يمكن تعريفها قال والبحث في تعريفها كا
الوجود اقول ان جماعة من العلماء حاولوا تعريف الواجب والممكن والممتنع لان هذه الثلثة
معلومة للعقلاء ولا يحتاج الى اكتساب ثم قد يذكر تعريف الفاظها بما يكون شرحا لما لا يعلم انه قد حقق
بلفظه ومع ذلك فتعريفاتهم دورية فانهم عرفوا الواجب بانه الذي يستحيل عدمه او الذي لا يمكن عدمه ثم
عرفوا المستحيل بانه الذي لا يمكن وجوده او الذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بانه الذي لا يجب وجوده ولا عدمه
او الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد اخذوا كل واحد منها في تعريف الآخر وهو دور ظاهر المسئلة الرابعة
والعشرون في قسمة هذه الثلثة قال وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية لا يمكن
انقلابها اقول اذا اخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر الى الغير كانت
القسمة مشتملة عليها قسمة حقيقية تمنع الجمع والخلو وذلك لان كل معقول على الاطلاق

لا ان يكون واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخرج عنها ولا يجتمع اثنان
منها في فرد واحد لاستحالة ان يكون شيء واحد واجبا لذاته وممتنعا لذاته وممكنا لذاته او يكون ممتنعا
لذاته ممكنا لذاته فالقسمة حقيقية واعلم ان القسمة الحقيقية قد يكون للكلي بفصول
او لوازم تميزه فتحقق في الاقسام المندرجة تحته وقد يكون بعوارض مفارقة والقسمة الاول لا يمكن
انقلابها ولا تغير احد القسمين معروضا للمميز الاخر الذي به وقعت القسمة ككون الحيوان اما
ناطق او صامت فالحيوان بالصامت والناطق قد ينقسم الى طبيعتين يستحيل انقلاب
هذه القسمة بمعنى ان الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا
الحيوان الذي هو صامت وفي القسمة الثانية فانه يمكن انقلابها ويصير احد القسمين معروضا
للمميز الاخر الذي وقعت به القسمة ككون الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك
والساكن قد يتصف بعارض الاخر فينقلب المتحرك ساكنا وبالعكس من قسمة المعقول بالوجوب الذاتي
الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الاول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته
او ممكنا وكذا بطلان ثالث وقد يوصف المعقول باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينها يمكن انقلابها
ومانعة الخلو بين الثلثة في الممكنات اقول اذا اخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالغير
الى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لان المعقول اما ان يكون
واجبا لغيره وممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير

ناطق . والامكان

والامكان احد منهما الا بالغير او وجبا لعلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انقلابها لان واجب الوجود بالغير
قد يعرض عدم علته فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الاخر واذا لاحظنا الامكان الذاتي في هذه
القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير والامكان الذاتي ويجوز الجمع بينها فان الممكن الذاتي واجب او ممتنع المسئلة الخامسة
والعشرون في اقسام الضرورة والامكان قال وتشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان
اختلفا بالسلب والايجاب اقول كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر فان وجوب الوجود
يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذا امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه
فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه ونعني بالمضاف اليه الوجود
والعدم اللذين يضاف الوجوب والامتناع اليهما وانما اشترطنا تقابل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما
على مضاف واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق
عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه باعتبار التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق
عليه امتناع العدم فالوجوب يضاف الى الوجود والامتناع الى العدم والوجود والعدم متقابلان قال
وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخر وما خرج عن القسمة العقلية
لقسمة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب اصطلاح العامة وقد يؤخذ الامكان على
معنى اخص من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف

المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو الممتنع ويكون قد دفعنا فيه ضرورة الوجود واذا قد يقال
المعنى كان من القسم الاول وهي الضرورة الاخرى المحتملة للمقابل فان رفع احد الضرورتين يستلزم ثبوت
الاخرى والامكان الخاص قال وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال اقول الضرورة تحكم على
الوجوب والامتناع وتشملهما وان كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان
ما بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب والاسم ضرورة
شاملهما قال وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه اقول قد يؤخذ الممكن لا با
النظر الى ما في الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال
من غير التفات الى ما في الحال وهذا الامكان احق الامكانات باسم الامكان قال ولا يشترط العدم
في الحال والا لاجتمع النقيضان اقول ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن الاستقبالي يشترط
العدم في الحال لانه لو كان موجودا في الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطأ لان الوجود ان
اخرجه الى الوجوب اخرجه العدم الى الامتناع وليس اذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم
في الحال اشترط في امكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم ان يشترط
وجوده وعدمه في الحال هف واليه اشار بقوله والا لاجتمع النقيضان وليس العدم في الحال مانعا
الوجوب في المستقبل ولا امكانه في الحال فالموجود لا ينافي امكانه في المستقبل المسئلة
السادسة والعشرون في ان الوجوب والامتناع والامكان ليست ثابتة في الاعيان

قال

قال لا انها اعتبارية لصدقها على المعدوم لاستحالة التسلسل اقول هذه الجهات الثلث
اعني الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية
وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد من
الثلثة اما المشترك فامران الاول ان هذه تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه يستحيل
الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن وهو معدوم واذا اتصف
المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي الثاني لزوم التسلسل لان كل
متحقق له وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بغيره ماهيته وما به الاشتراك مغاير
لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور
الثلثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية لزم اتصافها باحد الثلثة وتسلسل قال ولو
كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب اقول لما ذكر الادلة الدالة على
ان هذه الامور ليست ثبوتية في الاعيان شرع في الادلة على كل واحد من الثلثة وابتدأ
بالوجوب الذي هو اقرب الى الوجود اذ هو تاكيده فبين انه ليس ثبوتيا والا لكان
ثبوتيا موجودا لكان ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه صفة للغير والصفة
مفتقرة الى الموصوف فالوجوب مفتقر الى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكنا واما بطلان
التالي فلانه لو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب

الممكن والوجوب للممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا محال قال ولو كان
الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع اقول هذا ضعيف لانه تقرر ان الامكان ليس من الامور الثبوتية ام لا وتقرير
القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الذاتي
للماهية وقد يؤخذ بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه وهو الامكان الا
ستعدادي والاول فالمحققون كافة على انه امر اعتباري لا تحقق له عينا والثاني فالاوائل
قالوا انه من باب الكيف وهو للاشتداد والضعف والقرب والبعد والذي يدل على عدمه في الخارج انه لو كان
ثابتا مع انه اضافي بين امرين او ذو اضافة لزم ثبوت اضافة الشيء الى الماهية الموجودة فيلزم تأخره
عن الوجود في الرتبة هف قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اقول هذا جواب
عن استدلال ابي علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال لو كان الامكان عدميا لم يكن فرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي لعدم التميز في المعدومات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستلزم الثبوت كما في
الامتناع المسألة السابعة والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة قال والوجوب
شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع اقول الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند الى نفس الماهية من غير التفات
الى الغير وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلول لو لا النظر الى علته
لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم الى ما بالذات وما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي
والحاصل باعتبار الغير والحق عموم الوجوب عموم الجنسية والا لتركب الوجوب [illegible]

قال

قال ومعروض ما بالغير منهما ممكن اقول اذا قيدت [illegible] الواجب بالغير او ممتنعة بالغير فانهما يكونان
ممكنة بالذات لانه لا يمكن الذاتي [illegible] الوجوب بالغير والامتناع ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير
واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات وكذا الممتنع بالغير [illegible] ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع
ممكن بالذات قال ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية اقول لا يمكن ان يكون [illegible]
ممكن بالغير لان الممكن واجب وممتنع بالغير لذلك وكان الممكن بالغير واجبا بذاته
او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا
فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي وقعت انها لا تنقلب هف المسألة الثامنة والعشرون
في عروض الامكان وقسيميه للماهية قال ويعرض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعلتيهما اقول الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار
وجود علتيهما ولا باعتبار عدم علتيهما بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها
وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى علتيهما فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة
ما دامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة تكون ممتنعة ما دامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود
علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة
معدومة قال وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير اقول اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر
الى الماهية او الى علتيها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم قال ولا منافاة بين

بين الامكان والعجز أقول قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا وباعتبار عدمه او
عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب والامتناع لاحقان ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومع عروضهما الممكن فلا منافاة
بينهما وبين الامكان قال وكل ممكن العروض ممكن ذاتي ولا ينعكس أقول الممكن قد يكون ممكن الثبوت
في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر اعني ممكن العروض فهو لا بد ان يكون في نفسه ممكن الثبوت لان
امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس وقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت
لغيره كالمفارقات او واجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات المسألة التاسعة والعشرون
في علة الاحتياج الى المؤثر قال واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد تصور
وجوب الحادث فلم يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب أقول اختلف
الناس في علة احتياج الاثر الى المؤثر فقال جمهور العقلاء انها الامكان لا غير وقال آخرون انها الحدوث
لا غير وقال آخرون هما معا والحق الاول لنا على بطلان الاول ان العقل اذا لحظ الماهية الممكنة واراد حمل
الوجود او العدم عليها افتقر في ذلك الى العلة وان لم يلحظ شيئا آخر سوى الامكان والتساوي او حكم العقل
بالتساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الا لمرجح فاحتاج الى المؤثر من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غيره
ولو فرضنا حادثا وجب ان كان فرضا محالا فان العقل يحكم بعدم احتياجه الى المؤثر فعلم ان علة الحاجة انما
هو الامكان لا غيره الثاني ان الحدوث كيفية الوجود فيتأخر عنه تأخرا ذاتيا والوجود متأخر عن الايجاد
والايجاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب

المسألة الثلاثون

المسألة الثلاثون في ان الممكن محتاج الى المؤثر قال والحكم باحتياج الممكن ضروري أقول اختلف
الناس هنا فقال قوم ان هذا الحكم ضروري يعني ان احتياج الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي
طرفي الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يترجح من حيث هو هو من حيث ذاته بل من حيث المرجح
ثابت وهذا حكم قطعي لا يقبل فيه شك وقال آخرون انه استدلالي لانه قد وقع خطأ لبعض العلماء في انهم لم يتصوروا
الممكن على ما هو عليه المسألة الحادية والثلاثون في وجوب الممكن المستفاد من الفاعل
قال ولا تتصور الاولوية مع تساوي الطرفين بالنظر الى ذاته أقول قد بينا ان الممكن من حيث هو هو
قال ولا يكفي الخارجية لانا نفرضها لا يتحقق التقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب أقول الاولوية اما
الطرفين بالنظر الى الوجود والعدم او بعضها من الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط
منتفيا عنها جميع الموانع كانت اولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف
الآخر وهذه الاولوية الخارجية لا تكفي في وجود الممكن او عدمه لانا نفرضه لا يتحقق المقابل وبيان
ذلك انا اذا فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرف الآخر المقابل
لطرف الاولوية او لا يمكن والثاني يقتضي ان يكون الاولوية وجوبا والاول يلزم منه المحال وهو ترجيح
احد الطرفين في الممكن المساوي على الآخر لا لمرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها
وجود الطرف الراجح والمرجوح فتخصيص احد الطرفين بالوقوع دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهو محال
فقد ظهر ان الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق

لا يمكن وجوده الا اذا وجب بغيره من الاشياء الا الوجوب قال وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخرج عنه قضية
فعلية اقول كل ممكن موجود او معدوم فانه محفوف بوجوبين احدهما الوجوب السابق وقد مر اثباته
الذي يستند الممكن اليه في تحققه والثاني الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضية فان الحكم بوجود
الشيء حال ان يكون موجودا ما دام الشيء موجودا له وهذه الضرورة تسمى الضرورة بشرط المحمول ولا
يخرج بها عن كونها قضية فعلية قال والامكان لازم والا تجب الماهية او تمتنع اقول الامكان للممكن
واجب له لولا ذلك لا يمكن زواله ومع تجويز الماهية واجبة او ممتنعة وقد بينا امتناعه فيما
سلف قال ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم اقول يريد ان يبين
ان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكر انه لا يخرج عنه قضية فعلية وسماه هنا وجوب الفعليات
يقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرجه عن الامكان الذاتي بل باق على طبيعته الامكانية
لكن وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا الحكم يجوز مغايرة وجوب الصحة بجواز العدم وهذا الوجوب ليس
بلازم بل ينفك عنه الماهية عند فرض عدم الذات قال ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة التمام الى
النقص اقول الوجوب هو تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجود الى الامكان
نسبة التام الى الناقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له **المسألة الثانية و**
الثلثون في الامكان الاستعدادي قال والاستعدادي للشدة والضعف وعدم في
الممكنات وهو غير الامكان الذاتي اقول الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها

او الامكان

او الامكان الذاتي ولا يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل
للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابعد من
استعداد العلقة لها وكذا استعداد النطفة للكتابة ابعد واضعف من استعداد الانسانية
لها فهذا هو الاستعداد الحاصل للمادة قبل حصول وجودها وهذا الامكان الاستعدادي
معدوم ويوجد بعد عدمه للممكنات فان الاشياء متفاوتة في استعدادها وعدمه هو ابتداء الممكن
فقد تجد هذا الاستعداد ثم اذا برز زال ذلك الاستعداد والامكان الذاتي فقد بينا انه
لا يمكن زواله عن الممكن المتغاير **المسألة الثالثة والثلثون** في القدم والحدوث
قال الموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث اقول هذه قسمة للموجود
الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير او لا يسبقه فالاول هو الحادث
والثاني هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم
قال والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية
او بالشرف او بالذات او انحصر الاستقراء اقول لما ذكر ان القديم هو الذي لا يسبقه
الغير او العدم على اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذي يسبقه الغير وجب ان يبين
اقسام التقدم والسبق ومقابليه اعني التأخر والمعية وقد ذكر ههنا ان اقسام التقدم
خمسة الاول التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصابع على حركة الخاتم وان كانا في الزمان حركة

فانه

البدء انما حصل حركته انما تم هذه الترتيب لعطف ما التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع

وهو ان يكون المتقدم له حظ في التاثير في الاخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد

على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هنا لما كان كافيا في وجوب الاخر

والمتقدم ههنا لا يكفي في وجوب المتأخر الثالث المتقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم

موجودا في زمان متقدم على زمان الاخر المتاخر كالاب والابن الرابع المتقدم بالرتبة

وهو اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدأ

الاعم الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا اضاف الى خمسة المعتبرة

ثم المتكلمون زادوا قسما اخر وسموه بالتقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم امس على اليوم

فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا احتاج الزمان الى زمان اخر وتسلسل

وظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر استقرائي

لا برهاني اذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الانواع والخمسة انما انحصر اذا تردد

بين النفي والاثبات المسألة الرابعة والثلثون في ان التقدم يقول بالت

بالتشكيك قال ويقول عليه بالتشكيك فيحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه

اقول اختلف الناس هنا فقال قوم ان التقدم يقول على انواعه الخمسة بالاشتراك

اللفظي ومنهم من قال ان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الاخر في معنى التقدم

وهو ان

وهو ان كل واحد من التقدم وجد له بالمتاخر دون العكس وقال آخرون انه يقول بالتشكيك

لان الاضافة مشتركة فان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر والمتاخر الا وهو موجود

للمتقدم وهذا المعنى يقال لا بمعنى واحد وان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم با

الطبع والتقدم بالطبع قبل سائر اصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الاسرار

واذا ثبت انه يقول بالتشكيك بمعنى ان بعض انواع التقدم اولى بالتقدم من غيره فاعلم

انا اذا فرضنا ا متقدم على ب بالعلية وج متقدما على ى بالطبع كان ا على ب اولى

من تقدم ج على ى اعني ب احد المتضايفين متاخرة عن المضاف الاخر في تأخرى

عن ج فحفظت الاضافة بين المتضايفين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك وكذا

لو فرضنا تقدم ا على ب قبل تقدم ج على ى كان تأخر ب عن ا قبل تأخر ى عن ج

وهذا هو النوع الثالث وهو معنى قوله فتحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه قال

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته اقول لما تبين ان التقدم يقول على ما تحته

من اصناف التقدمات بالتشكيك ظهر انه ليس جنسا لما تحته فان مقوليته على ما تحته قول

المعروض على معروضه لا قول الجنس على انواعه لامتناع وقوع التفاوت في الجنس اذا ثبت هذا قال

والتقدم اما بحسب زماني او مكاني او غيرهما اقول اذا نظر الى الماهية من حيث هي

لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج

عنها الا زمانا ان كالتقدم في الزمان او مكان كالتقدم في المكان او بمعنى اخر كالتقدم العقلي ويعلم انها
باعتبار التاخر او التأخر او كالتقدم العام على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من اصناف اقسام
التقدمات قال والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل اقول
القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان بل يقالان على ما لا يطلق عليه على سبيل
المجاز والقدم والحدوث الحقيقيان اما ما فسرناه من ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير
والمحدث هو المسبوق بالغير وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران الى زمان لان الزمان ان كان قديما
او حادثا بهذا المعنى افتقر الى زمان اخر وتسلسل واما القدم والحدوث بالمجاز فلا يستعمل زمانا
وتجدده في جانب الاخر والمحدث ما لا يستعمل قال والحدوث الذاتي متحقق اقول قد بينا
ان اصناف التقدم والتاخر خمسة او ستة ومن جملتها التقدم والتاخر بالطبع فالحدوث
الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متاخرا عن العدم بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته
عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره احدهما وما بالذات يسبق ما بالغير فاللا
استحقاق فيه وذلك هو معنى الحدوث الذاتي قال والقدم والحدوث اعتباران عقليان
ينقطعان بانقطاع الاعتبار اقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث
ليسا من المعاني المتحققة في الاعيان وذهب عبد الله بن سعيد من الاشعرية الى
انهما وصفان زائدان على الوجود والحق خلاف ذلك فانهما اعتباران عقليان يعتبرهما

الذهن عند مقايسته سبق الغير اليه وعدمه لا بمعنى انهما ثابتان والا لزم التسلسل لان الموجود
في كل واحد منهما اما ان يكون قديما او حادثا فيكون للقديم قدم وكذا الحدوث بل هما عقليان
يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان
يقال اذا كان القدم والحدوث امرين ثبوتيين في العقل امكن عروض القدم والحدوث
لهما وتعدد المحذور في التسلسل فتقرير الجواب انهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع
الاعتبار فلا يلزم التسلسل قال وتصدق الحقيقية منهما اقول الموجود لا يخلو عن
القدم لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره او لا والاول حادث والثاني قديم فلا يجتمعان
في شيء واحد لاستحالة اجتماع النقيضين فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركيبه المنفصلة الحقيقية
منهما المسألة الثانية والثلاثون في خواص الواجب قال ومنها الوجوب الذاتي والغيري
اقول هذه احدى خواص وهي ان الشيء الواحد اذا كان واجبا لذاته استحال ان يكون واجبا
لغيره اذا عرفت هذا فنقول المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الشيء اذا اخذ
جزءاها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بانه اما ان يكون واجبا لذاته او واجبا لغيره
لا امتناع صدقهما على شيء واحد وكذا يحمل عليه وذلك لان الموجود اما مستغن عن الغير او محتاج
اليه ولا واسطة بينهما والاول واجب بالذات والثاني واجب بالغير وانما امتنع الجمع
بينهما لانه لو كان شيء واحد واجبا بالذات وبغيره معا لزم المحال لان الواجب بغيره

هو نفي بارتفاع جزئه والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان التركيب الواجب واجبا
بذاته وبغيره لزم اجتماع النقيضين وهو محال والتالي ثبت التركيب عنها لان الموجب اذا كان واجبا صدق
احد النقيضين والخلف لكنا استحالته وجوده الا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق قال ويستحيل
صدق الثاني على مركب اقول هذه خاصية ثانية للواجب لوجوب الذات وهو انه يستحيل ان
يكون مركبا ولا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه على ما يجئ
وكل مفتقر ممكن فالواجب بذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة موقوفة
على الوحدانية لانه لقائل ان يقول يجوز ان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجبا لذاته ويكون
المجموع مستغنيا عن الغير فيجب بان الواجب لذاته يستحيل ان يكون متعددا والحق انه
لا افتقار في هذه المسئلة الى الوحدانية لان هذا المركب يستحيل ان يكون واجبا لذاته لافتقاره الى
الاجزاء الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكنا فلا يكون واجبا وهذا لا يتوقف
على الوحدانية قال ولا يكون الواجب جزءا من غيره اقول هذه خاصية ثالثة للواجب لذاته وهي
وهو ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لان التركيب لا يصح وهو انما يكون بما
حال احتياج كالمزاج او بعضه كتركيب الماهية من الاجناس والفصول والكل هاهنا محال المسئلة
السادسة والثلثون في ان وجوب الواجب نفس حقيقته قال ولا يزيد وجوبه
وثبوته عليه والا لكان ممكنا اقول هذه المسئلة تشتمل على بحثين البحث الاول

في ان الواجب

في ان وجوب الواجب نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجوب الواجب لذاته زائدا على حقيقته
لكان صفة لها فيكون ممكنا لافتقاره الى الموصوف لانا نقول لا يخلو اما ان يكون نفس حقيقته او شيئا خارجا عن حقيقته و
الثاني باطل لان الاول يقدح في الحقيقة لانه يؤثر فيه وهو موجود او يؤثر فيه وهو معدوم
فان اثرت فيه وهو موجود فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان
بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود التسلسل والجميع باطل وان اثرت فيه وهو معدوم
كان المعدوم مؤثرا في الوجود وهو باطل بالضرورة ولان الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده
الى غيره فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث الثاني في ان الوجود نفس حقيقته
وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف قال والوجوب المعلوم هو المقول بالتشكيك ولا اختلاف فيه فقد
اقول هذا جواب عن استدلال على زيادة الوجود وتقريره ان الدليل ان نقول ماهيته غير معلومة
للبشر على ما ياتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير الجواب ان نقول انا
قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول على الاشياء بالتشكيك يمتنع ان يكون
نفس الحقيقة وجزء منها بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض
العاج لا على السواء فهو ليس بماهية وجزء ماهية لها بل هو لازم خارج وذلك لان بياض
طرف الثلج الواقع في الجوانب انواع من الالوان المختلفة لا بالقوة ولا بالفصل
يقع على كل جزء منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك

المعنى الذي هو المشترك اجمالاً بين سوم فكذلك الوجه فرو؟ه عن وجه الواجب ووجوه الممكنات

المختلفة بالماهيات الا انه لا سبيل لنا الى التفصيل فانه يقع علينا ووقع الالزام خارجين بقول فالوجه يقع

على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجه الواجب ووجوه الممكنات

في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا يدرك كما

المعقول من الوجه الخاص بالواجب المخالف لسائر الموجودات بالماهية الذي هو المبدأ الاول

والوجه المعقول هو الوجه العام اللازم لذلك الوجه ولسائر الموجودات وهو اول التصور و

ادراك اللازم لا يستلزم ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجه ادراك

جميع الموجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجه مدركا يقتضي المغايرة

بين حقيقته تعالى وبين الوجه المطلق لا الوجه الخاص به تعالى وهذا التحقيق مما نبه عليه بما طلب

في التحصيل وقرره المصنف في شرح الاشارات قال وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فجاز

اختلاف جزئياته في العروض وعدمه اقول هذا جواب عن استدلال ثان استدلال الذاهبون

الى ان وجوده تعالى زائد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجه طبيعة واحدة نوعية لما بينا والطبايع

النوعية يتفق في لوازمها وقد بينا الكلام على هذه القاعدة مطالب كثيرة كما شاع الاخذ في وجوب

المعلول لا فتراك وغير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعة الوجه ان اقتضت العروض وجب

ان يكون وجود واجب الوجه عارضا لماهيته مغايرا لها وان اقتضت عدمه كان وجودات

الممكنات

المكنات غير عارضة لماهياتها هما ما ان لا يكون موجودة او يكون وجوداتها نفس حقائقها

والقسمان باطلان وان لم يقتض واحدا منهما لم يتصف باحدهما الا بامر خارج عن طبيعة الوجه

فيكون تجرد واجب الوجه محتاجا الى المؤثر هف وتقرير الجواب ان الوجه ليس

طبيعة نوعية على ما سلف اذا بين ان مقول بالتشكيك على ما تقدم والمقول على اشيائها با

التشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فان النور يقتضي بعض جزئياته ابصار الاعشى بخلاف

سائر الانوار والحرارة كذلك فان الحرارة الغريزية يقتضي استعداد الحياة بخلاف

سائر الحرارات وكذلك الوجه قال وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول اقول

لما ابطل استدلال الاول شرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكرنا ان من الحكماء

اتهم قالوا لا ينحصر احوال الماهيات من حيث حال التأثير في الوجود والعدم بل جاز ان

يكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود فلا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم في الوجه

والجواب ان الماهية من حيث هي هي لا يجوز ان يقتضي صفاتها لما على سبيل التقييد و

المعلولية لا الوجود فانه يمتنع ان يؤثر فيه من حيث هي هي لان الوجود لا يكون معلولا لغيره الوجه

بالضرورة فيتبين الجازمين المذكورين والضرورة فارقة بين الوجود وسائر الصفات

قال والقسم بالقابلية ظاهر البطلان اقول هذا جواب عن سؤال الثاني وتقريره

انهم قالوا ان الماهية القابلية للوجود لا يجوز ان يكون باعتبار الوجه فان المعدوم الممكن

الى الفقير الوجود الا بشرط الوجود وهو تقدم الشيء على نفسه او لحدوث الوجودات للماهية
الواحدة والتالي باطل واذا كانت كذلك فلم لا يعقل شيء في العلة الفاعلية والجواب
ان هذا انما يلزم لو قلنا ان الوجود عارض للماهية كعروض السواد للجسم وان للماهية ثبوتا في
الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها ونحن لا نقول كذلك بل يكون الماهية هو وجودها
وانما تجرد عن الوجود في العقل لا بمعنى انها في العقل منفكة عن الوجود لان الحصول في
العقل نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود
امر عقلي اذ ليس للماهية وجود منفرد والعارض المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان
اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والحاصل من هذا
ان الماهية انما تكون قابلة للوجود وعنه وجودها في العقل فقط فلا يمكن ان تكون فاعلة
لصفة خارجية عنه وجودها في العقل فقط **قال** والوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغنائه عن المحل وحصوله فيه **اقول** الوجود ليس من الامور العينية بل من
المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتا في الاعيان لم يخل اما ان يكون
نفس الماهية الصادق عليها او مغايرا لها والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم من انه
زائد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما الثاني فلانه اما ان يكون جوهرا
او عرضا والاول باطل والا لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في

المحل

في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود آخر هف ويلزم تأخره عن محله
وتقدمه عليه هف **قال** وهو من المعقولات الثانية **اقول** الوجود كالشيئية في
انه من المعقولات الثانية وليس الوجود بماهية خارجية عما ينطبق عليه بل هو امر عقلي يعرض
للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وليس في الموجودات
شيء هو وجود او شيء هو شيئية بل الموجود اما انسان او حجر او غيرهما ثم يلزم من تعقله
ذلك ان يكون موجودا **قال** وكذلك العدم **اقول** يعني ان العدم من المعقولات
الثانية العارضة للمعقولات الاولى كما قلنا في الوجود وليس في الاعيان ماهية هي عدم مطلق
فهو انما عارض لغيره **قال** وجهاتهما **اقول** يعني به ان جهات الوجود والعدم من الوجوب
والامكان والامتناع الذاتية والغيرية من المعقولات الثانية ايضا لما تقدم من انها
امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وتحقيقه سيأتي البحث فيه **قال** والماهية **اقول** الماهية
ايضا من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبارها لا من حيث انها
موجودة او معقولة وان كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الاولى وليس البحث فيه بل في
الماهية من العارض فان كون الانسان ماهية امر زائد على حقيقة الانسان **قال**
والكلية والجزئية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان
الماهية من حيث هي هي وان كانت لا تنفك عنهما الا انها مغايرة لهما وما يصدق فان

عليهما صدق العارض على معروضه فان الانسانية وكانت الانسانية كلية الصدق جزئية
وبالعكس فالانسانية ليست من حيث هي كلية ولا جزئية بل انما تصدق عليها الكلية
عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد كثيرة او الحقيقة المشخصة والجزئية انما تصدق عليها عند اعتبار
امور تجعلها مشخصة فتلك الامور الحقيقية بعينها لا فرادها من المعقولات الثانية قال
والذاتية والعرضية اقول هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فانه
ليس في الاعيان ذاتية ولا عرضية وليس لها ما في الخارج وجود يحمل الذاتي موصوفا فهما اعتباران
عقليان عارضان للماهيات المتحققة في انفسها فهما من المعقولات الثانية قال
والجنسية والفصلية والنوعية اقول هذه الثلاثة ايضا امور اعتبارية عارضة من المعقولات الثانية
العارضة للمعقولات الاولى فان كون الانسان نوعا امر مغاير لحقيقة الانسان عارض لها وكذلك
الجنسية للحيوان مثلا امر عارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر

المسألة السابعة والثلاثون في تصور العدم قال والعقل يعتبر النقيضين و
يحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه اقول العقل يحكم بالمناقضة بين السلب والايجاب
فلا بد وان يعتبرهما معا لان التناقض من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصوره الا بعد
تصور معروضه فيكون تصور السلب والايجاب ولا استحالة في حصولهما في الذهن وهو
لان التناقض ليس باعتبار حصولهما في الذهن بل باعتبار الخارج فتصور الامر فيتصور صورة ما ويحكم عليها
بانها ليس

بانها ليست في الخارج ما لم يتصورها ثم يحكم على احدهما بمقابلة الاخرى لا من حيث انهما
حاضران في العقل بل من حيث ان احدهما مستند الى الخارج دون الاخر وقد يتصور
الذهن صورة ما ويتصور سلبها لانه يتميز عما تقدم ويحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار
حضورها في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه قال وان يتصور عدم الاشياء حتى عدم نفسه
وعدم العدم بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه
من حيث وليس بثابت ولا منفيا مطلقا اقول الذهن يمكن ان يتصور جميع المعقولات وجودية
كانت او عدمية ويمكنه ان يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور عدم المطلق ويمكنه ان يحكم
على جميع الماهيات فيمكنه ان يلحظ باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه وكذا وان يلحظ
نفس العدم بمعنى ان الذهن يتمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها
ويكون ثابتا باعتبار تصوره لان رفع الثبوت المقابل للثبوت الخارجي المتصور ليس بثابت
ولا متصور اصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد
في ذلك فانا نقول الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت فالاول وجود وقسيم للوجود
من حيث انه عدم وقسيم من الثابت والحكم عليه رفع ثبوت المطلق من حيث انه تصور
لا من حيث انه ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين قال وكذا
نفس العدم جهة ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستلزم العدمية

من كل واحد من المتمايزين ولو فرض له مرتبة لكان حكمهما حكم الثابت اقول هذا اشكال

الذهن على ان متصور عدم جميع الاشياء فيه انه انما يلزم بعينه الوجود الثابت في الذهن

وعدمه ثابت فيه والحكم بامتياز احدهما عن الاخر ومقابلته له والحكم على الغير مستند الى تصوره

وتمييزه في الذهن فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه وقد تصور الذهن

سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فان ما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه

من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن لا يلزم امتياز احد

الشيئين من الاخر مستند الى ان يكون لكل من المتمايزين مرتبة مغايرة لمرتبة الاخر حتى

يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازا عن الوجود له مرتبة متميزة عنه لكن ذلك

محال لان العقل يمكنه رفع كل مرتبة فيكون رفع مرتبة العدم بعينه وهذا محال لانا

نقول لا نسلم وجوب المرتبة لكل من المتمايزين لكن مرتبة العدم داخلة باعتبار المرتبة

في قسم المرتبة باعتبار ما فرض انها لا مرتبة تكون مقابلة للمرتبة فيهما لها ولا امتناع

في كون الشيء قسما من الشيء وقسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب التحديث قال

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحته والا فلا ويكون صحيحة

باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب اقول الاحكام الذهنية

قد يؤخذ بالقياس الى ما في الخارج وقد يؤخذ لا بهذا الاعتبار واذا حكم الذهن على اشياء خارجية

باشياء

باشياء خارجية مثلها كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب ان يكون مطابقته لما

في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا والا لكان باطلا وان حكم على اشياء خارجية بامور

معقولة كقولنا الانسان ممكن او حكم على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الانسان ممكن

مقابل للامتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج اذ ليس في الخارج امكان وامتناع مقابلان

موجودان في الخارج الانسان ممكن واذا تقرر هذا فنقول الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن

ان يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس ماخوذا بالقياس الى الخارج

ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لان الذهن قد يتصور الكواذب فانا قد نتصور كون الانسان

واجبا مع انه ممكن ولو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم بوجوب

الانسان صادقا لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته

لما في نفس الامر وقد كان [illegible] في [illegible] جرت هذه المسئلة

عن [illegible] وفهم ان العاقل في الاحكام الذهنية هو باعتبار الذهنية مطابقته لما في نفس الامر

والمعقول [illegible] من نفس الامر الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كلا منهما [illegible] فقال

ان المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت في الذهن مطابق للصور

المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول

بانتقاش الصور الكاذبة في العقل لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو

فان المستعد هو زوال القدرة المعقولة عن الجوهر العاقل وزوال مهارته فيما فقط لهما والنسيان
هو زوالها عنهما معًا وهذا مبائن في القدرة المحركة لا المعقولة فان مبدء النسيان هو زوال
الاستعداد او زوال المقتضى للعلم في باب المتصورات والتصديقات وما كان اماله من
قد لغو فان في الاحكام الكاذبة فلم يأت به بمقنع وهذا الجنس ليس من هذا المقام وانما جر
الكلام اليه ورد بحث شريف لا يوجد في الكتاب **المسئلة الثامنة والثلثون**
في كيفية حمل الوجود والعدم على الممكنات **قال** ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات
الوجود والعدم قد يحملان على الماهيات كما تقول الانسان موجود معدوم وقد يجعلان رابطة كقولنا
الانسان يوجد كاتبا او لا يوجد عنه الكتابة فههنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطان
احدهما رابطة الثبوت كالوجود والاخر رابطة السلب كالعدم **قال** [illegible] عن الاتحاد
من وجه وتغاير من وجه فجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا **اقول** لما ذكر
ان الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى
الحمل وتحريره انا اذا حملنا وصفا على وصف قلنا نعني به ان ذات الموضوع هو ذات
المحمول بعينها فانه لا يجوز حمله والا وضع الافراد الالفاظ المترادفة [illegible] كان قولنا
الانسان حيوان حمل صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا نعني به ان ذات
الموضوع مباينة لذات المحمول فان الشيئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع

حمل احدهما

٢ اقول

حمل احدهما على الاخر بل نعني به ان المحمول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه فانا اذا
قلنا الضاحك الكاتب كان معناه ان الشيء الذي يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال
له الكاتب فجهة الاتحاد هو الشيء وجهة التغاير هو الضحك والكتابة اذا عرفت هذا فاعلم
ان جهة الاتحاد قد يكون امرا مغايرا للموضوع والمحمول كما في هذا المثال فان الشيء الذي يقال له
الضاحك والذي يقال له الكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول وقد يكون احدهما
كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان **قال** والتغاير لا يستدعي قيام
احدهما بالاخر ولا اعتبار بعدم القائم في الطرفين القيام لو استدعاه **اقول** لما ذكر ان المحمول
مغاير للموضوع من وجه وصدق عليه معنى التغاير وصدق التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر
قيام العرض بمحله وانا نقول الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية ثم
لو فرضنا ان التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالاخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائما
بالموضوع كون الموضوع في نفسه فاخذه باعتبار عدم القائم فانه لا اعتبار [illegible] في نفس
المحمول والموضوع لا يستدعي [illegible] تجرد القيام **قال** واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها
اولا **اقول** ان الحكماء اطبقوا على ان الموضوع بالقضية الثبوتية يجب ان يكون ثابتا قبل
او ورد على هذا ان الوجود ثابت للماهية فيجب ان يكون الماهية ثابتة اولا حتى يتحقق
لها ثبوت اخر ويتسلسل والجواب ما تقدم مما حققناه اولا من ان الوجود ليس عرضا

٢ يعني

للماهية عند وجود السواد للجسم مثلا وذلك انما هو في التصور والتعقل لا في الوجود الخارجي قال
وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وتحققها بل تعقلها لا اثبات نفيها وتميزها في الذهن وان
كان لازما لكنه ليس شرطا اقول سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي ان يكون الماهية
متميزة عن غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذا الثبوت والمسلوب عنه
هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها من سلب الوجود يقتضي سلب الماهية لا يقتضي ان الماهية
متحققة ومتثبتة لما انه لا يلزم المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت
لانا نقول انا لا نريد بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا
في الذهن صفة مغايرة له فالمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة
او غيرها وان كان بحيث يتصف بها بهذه الصفة او غيرها قال وجعل الوضع من المعقولات
الثانية يبطلان بالتشكيك وسلب الموصوفية بعينها والانسان اقول جعل الوضع
من الامور المعقولة وليس في الخارج. جعل الوضع بدونيات في الخارج هو الانسان والكاتبية
وليس صدق الكاتبية على الانسان فهو امر عقلي ولذا حكمنا بان جعل الوضع من المعقولات الثانية
ويبطلان بالتشكيك فان اشتداد بعض المعاني يجعل الوضع لا من البعض الاخر وكذا الوضع واذا
قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفية امر اعتباري ذهني[2]
لا خارجي لان الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية

[2] لا خارجي

لكانت

[2] الكلام

لكانت عرضا قائما بالمحل فاتصاف محلها بها نسبة هي موصوفية اخرى فيتسلسل و
يشير **المسئلة التاسعة والثلاثون** في انقسام الوجود الى ما بالذات
والى ما بالعرض **قال** الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض **اقول** الموجود اما ان
يكون له حصول مستقل في الاعيان او لا يكون والاول الموجود بالذات سواء كان جوهرا او عرضا
فان العرض وان كان لا يوجد الا بمحله لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض للمحل بعينه وجود المحل
اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم اذا حصل فيه سواد بعد ان
لم يكن **والثاني** هو الموجود بالعرض كالاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية
الذهنية التي لا تحقق لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان بالعرض **قال**
وللشيء وجود في الكتابة والعبارة مجازي **اقول** للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان
وهو مبحث البحث فيها ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهن يدل على ما في العين
والعبارة تدل على الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودان الاولان حقيقيان
والباقيان مجازيان اذ لا يحكم الحاكم بان الشيء موجود في اللفظة والكتابة تدل على العبارة
لكن الوجودان الاولان حقيقيان والباقيان مجازيان اذ لا يحكم الحاكم بان الشيء موجود
في اللفظ او الكتابة لكن لما دل عليه حكم بسبب المجاز عليه انه موجود فيها **المسئلة
الاربعون** في ان المعدوم لا يعاد **قال** والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه

فلا يصح الحكم عليه بصحة العود اقول ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين الى ان المعدوم لا يعاد و
ذهب جمهور المتكلمين الى انه يمكن ان يعاد والحق الاول واستدل المصنف عليه بوجوه
الاول ان المعدوم لا يبقى هويته ولا يتميز عن غيره فلا يصح ان الحكم عليه بصحة العود وهذا
ينتقض بالحكم عليه بامتناع العود فانه حكم عليه والتحقيق هنا ان الحكم يستدعي الحضور الذهني
لا وجوده الخارجي قال ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اقول هذا هو الوجه الثاني من الحجج
الدالة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره ان الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف واعادته
انما يكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل
النقيض بين الشيء الواحد غير معقول قال ولا يبقى فرق بينه وبين المبتدأ اقول هذا هو
الوجه الثالث وتقريره ان المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ فانا فرضنا
سوادين احدهما معاد والآخر مبتدأ وجدا معا لم يبق بينهما فرق لا في الماهية ولا في المحل
ولا في شيء من الاعراض وكذلك الاكوان احدهما كان موجودا ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده
لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليهما بانتفاء هو حال
العدم واذا لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما اولى من الآخر بالاعادة والابتداء قال
وصدق المتقابلان دفعة اقول هذا وجه رابع وهو انه لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان
على شيء واحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو اعيد لاعيد مع

ارجح

مع جميع مشخصاته ومن بعض المشخصات الزمان فيلزم منه جواز الاعادة على الزمان فيكون
مبتدأ ومعادا وهو مح لانهما متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة قال ولزم
التسلسل في الزمان اقول هذا دليل على امتناع اعادة الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان لكان
وجوده ثانيا مغايرا لوجوده اولا والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود
بل بالقبلية والبعدية لانه فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تارة ويعدم اخرى و
ذلك يستلزم التسلسل قال والحكم بامتناع العود لا يرد لازم للماهية اقول هذا جواب
عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدوم وتقريره انه لو تبدل ان الشيء بعد العدم
ان استحال وجوده لماهيته او لشيء من لوازمها وجب امتناع شيء الذي هو الوجه المبتدأ
وان كانت الاعراض لازم بل لعارض يزول الامتناع وتقريره الجواب ان الشيء بعد
العدم ممتنع الوجه المقيد بعديته العدم وذلك لامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم

الوجه المسئلة الحادية والاربعون في قسمة الوجود الى الواجب والممكن

قال قسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للقسمة وعدمها
اقول العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون مستغنيا عن غيره او يكون محتاجا
والاول واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا تفتقر فيها الى البرهان وليست القسمة واردة
على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلقا فان الشيء من حيث هو كذلك الشيء يستحيل ان ينقسم

ان يخصّم استثنائية من ماهيته والكثرة اذا استبرت تشخصه فلا يؤخذ مع عوارضه المشخصة
بل يوخذ الشي بلا تشخيص بشرط مع تجويز التشخيص والعينية فينضاف الى [illegible] [illegible] والعينية
مع كل واحد من تلك المغايرات **المسألة الثامنة والاربعون في البحث**
عن الامكان **قال** والحكم على الممكن بامكانه الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود
اقول الذهن اذا حكم بامر من الامور فقد يلاحظ الوجود او العدم للمحكوم عليه ويشترط الحكم باحدهما
او لم يشترط فيه احدهما ولم يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان
الوجود او العدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجودا لانه بذلك الاعتبار يكون واجبا ولا باعتبار
كونه معدوما لانه بذلك الاعتبار يكون ممتنعا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو
لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم فبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يتهول به قوم
وهو ان الممكن المحكوم عليه بالامكان لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا
استحال الحكم عليه [illegible] بالامكان لان الموجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم
وان كان معدوما استحال عليه قبول الوجود لما تقدم واذا استحال مجامعة الامكان لكل من
الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما استحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك
لانا نختار ان قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا [illegible] لان المفهوم
منه ان المحكوم عليه بالامكان لا ان الحكم عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم [illegible]

فيه تخصيصه وهو ان الحكم عليه لا مع اعتبار احدهما وقولهم الموجود حال الوجود او حال العدم قلنا
حال ان يحصلان معه اعتبار الماهية مع الغير لا معه اعتبارها لا مع الغير فانها تقبل احدهما لا بعينه
وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول **قال** ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون
معقولا باعتبار ذاته **اقول** كون الشي معقولا يتطرق فيه التعقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير
كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه من حيث [illegible] الة للتعقل [illegible] تنظر به مثلا الى [illegible] ولا الحكم عليها
[illegible] المعقول لتلك الصورة [illegible] ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا
نظر اليها لا لانه في النظر الى غيرها [illegible] موجودا [illegible] **اذا ثبت هذا فنقول**
الامكان اثر للعاقل [illegible] يعرف حال الممكن في ان وجوده على اي انحاء الفرض [illegible]
ولا ينظر في كون الامكان موجودا او معدوما او [illegible] او واجبا او ممكنا ثم ينظر الى وجوده
او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته لم يمكن بذلك الاعتبار وامكانا [illegible] عرضا
في محل هو العقل وممكن [illegible] واذا وصف [illegible] لا يمكن في الامكان [illegible] يكون له امكان
آخر [illegible] والامكان [illegible] الامكان ماهية ووجود [illegible]
الامكان امكان ولا يتسلسل [illegible] انقطاع الاشياء [illegible] اعتبار وهكذا الحكم في جميع الاعتبارات العقلية
من الوجوب والحدوث [illegible] المتوسطات **قال** وحكم الذهن على الممكن
بالامكان اعتبار عقلي [illegible] يعتبر مطابقته لما في العقل **اقول** قد تقدم [illegible] اعتبار [illegible]

٢ بالامكان

وعدمهما والإمكان أو اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقا لما في الخارج فلا بد من اعتبار حتى

عقلي على ما تقدم **المسألة الثانية والأربعون** في أن الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر

ضروري **قال** والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور وخفاء التصديق لخفاء التصور

غير قادح **أقول** كل عاقل إذا تصور الممكن ما هو واحتياج المؤثر حكم بنسبته إليه إلى الآخر حكما

ضروريا ولا يحتاج معه إلى برهان وخفاء هذا التصديق على بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته لأن

خفاءه في الحكم يستند إلى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه ولهذا إذا تصور المتشكك في هذه القضية

حال الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية بحال كفتي الميزان وأنهما لا يترجح أحد الكفتين

على الأخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة إلى المؤثر **قال** والمؤثر

باعتبار عقلي **أقول** هذا جواب عن سؤال مقدر أورده بعض المغالطين على احتياج الممكن إلى

المؤثر وتقريره السؤال أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر فيه زائدة على ذاته

الأثر إن كانت وصفا ثبوتيا في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ولأنها ثابتة قبل

الذهن [illegible] غيره وإن كان مع مطابقة للخارج أو ثابتة في الخارج مغايرة

للمؤثر والأثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل [illegible] حال [illegible] ثبوتية [illegible] لأن التسلسل

إنما يتحقق لو فرضنا أمرا [illegible] الثابتة [illegible] لكل واحد منها مستقرا

بصاحبه [illegible] ذلك حال لأن تأثير المؤثر في ذاته شرطا

بينهما

بينهما وقد كان لا يشترط [illegible] ولهذا المؤثرية [illegible] لا تعقل الأثر [illegible]

المحمولة على المعدوم عدم وتحقيق العدم [illegible] فالمؤثرية ثبوتية وتقريره الجواب أن المؤثرية

أمر إضافي [illegible] في العقل عند التعقل صدور الأثر عن المؤثر فإن تعقل ذلك [illegible]

العقل [illegible] المؤثرية [illegible] الإضافات [illegible] وعدم مطابقة للخارج لا يقتضي كونها جهلا لأن الجهل

يلزم لو حكم بثبوتها في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله والمؤثر [illegible] الذهن [illegible]

[illegible] غيره [illegible] أن يكون [illegible] عقلا [illegible] الإضافات [illegible] غيره

[illegible] إلا أن [illegible] التعقل [illegible] فإن ذلك [illegible] وجود العقل **قال**

فالمؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **قال** **أقول** هذا جواب

عن سؤال آخر وتقريره السؤال أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه والقسمان

باطلان [illegible] التأثير [illegible] لاستحالة إيجاد الموجود [illegible] وإلا لبطلان [illegible]

حال العدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر فحيث لا أثر فلا تأثير والكائن

[illegible] فالكلام فيه كالكلام في الأول وتقريره الجواب أن نقول إن أردت بحال وجوده [illegible]

زمان وجوده فلم [illegible] أن يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجوده الأثر لأن العلة مع المعلول

[illegible] العلة وإن أردت [illegible] المؤثر للأثر الذي [illegible]

[illegible] لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **قال** [illegible]

الثاني **اقول** هذا جواب عن سؤال ثالث لهم وتقريره ان الاثر اما ان يؤثر في الماهية
او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة واما تأثيره في الاول فلان
كلما بالغير يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لان ثبوت الماهية عينها فلان
رفع الشيء عن نفسه يجب ان يتحقق حال ثبوت مجموعها ولا تحقق للماهية حال الحكم بالعدم
واما الثاني فلانه يلزم ارتفاع الوجود عنه ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من ... واما الثالث
فلان موصوفيته ليست ثبوتية والامر اللازم لا يكون اثرا اصلا لكن الماثر فيها
اثبتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها وبوجودها محال وتقرير الجواب ان
المأثر عنه في الماهية يجب تحققها وجودا بالاتصال يعرض بشرط ثبات العرض ومع ذلك
الوجوب يمنع تأثير المؤثر فيه فانه انما يكون ايجادا اذا فرض موجودا قبل فرض ماهية يمكن
ان يوجد المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب بسبب بقاء وجوده ونفي
ذلك الوجوب ظاهر وذكر في المنطق والغلط ههنا نشأ من جهة اشتراك الوجود لدلالته
على المعنيين بالاشتراك اللفظي وقولنا حدثت الماهية معناه ان الماهية اثرت في
زمان ليس المقتضي زمان وجوده ويكون ذلك حملا لغوا او على المنصوص سنه لا على
الموجود اذا جر لان الوضع والحرص ... المقولات على ما ترد لا يكونان في الخارج وكذا
البحث في حصول الوجود من موجوده ومن يجد تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود

ذم القائلون

ذم القائلون بثبوت المعدوم المطلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لان ذلك
امر اضافي محقق له انضياف والمراد من تأثير المؤثر موضع الماهية في الوجود ولا يلزم من ذلك
ما ذكروه من المحال **قال** وعدم الممكن يستند الى عدم علته على ما تقرر **اقول** هذا جواب
سؤال آخر وتقريره ان الممكن لو افتقر في طلب الوجود لافتقر في طلب العدم ... اليه
... باطل لان المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده الى المؤثر
لانه نفي محض فلا تعدد فيه ولا امتياز وتقرير الجواب ان عدم الممكن المستند الى علته ليس
محضا مطلقا ... عدم ملكة ... طرفي وجوده وعدمه انما يكون في العقل والترجيح لطرف وجوده
يكون موجودا في الخارج والترجيح في العدم فلا يكون الا عقليا وعدم العلة ليس نفيا محضا وهو
يكفي في ترجيح العطف ولا ... عن عدم المعلول في العقل ... ان ... العدم هذا الكلام
بذلك العدم في العقل **المسألة الرابعة والاربعون في ان الممكن الباقي**
محتاج الى المؤثر **قال** والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب جمهور الحكماء
والمتأخرين من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالجملة كل من قال بان
الامكان علة ... في احتياج الاثر الى المؤثر حكم بان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر
والدليل عليه ان علة الحاجة انما هي الامكان والامكان لازم للماهية ضرورة امتناع اللزوم فهو ابدا
محتاج الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول **قال** والمؤثر يفيد البقاء

بعد الاحداث اقول لما حكم باحتياج الممكن الباقي الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان افتقار
عن المؤثر حال البقاء وذلك لان الشبهة دعت القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب
ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه لا يؤثر في الوجه الذي كان حاصلا وهو محال لان تحصيل الحاصل
محال او في امر جديد فيكون المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء لا
ان يكون له فيه الا تأثيرا او لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء وتحصيل الحاصل
انما يلزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتأثيره بعد الاحداث في امر جديد
هو البقاء فانه بغير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا **قال** ولهذا جاز استناد القديم
الى المؤثر الموجب الممكن او الممكن ولا يمكن استناده الى المختار **اقول** هذا نتيجة ما تقدم من ان الممكن
الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب ولا استناده الى
المختار عنه لكن لان المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه الى
المقصود الى شيء معدوم لان القصد الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم كذلك فهو حادث

المسئلة الخامسة والاربعون في نفي قدم الشيء ثان قال ولا قديم سوى الله تعالى
شأنه لا ثاني **اقول** فيه خلاف في هذا جماعة كثيرة اما الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم واما
المسلمون فالاشاعرة اثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الازل كالقدرة والعلم والحياة والسمع والبصر والوجود
والبقاء وغير ذلك من الصفات قائمة والكرامية اثبتوا اشياء حادثة فانه علا القادرية والعالمية

والحيية

والحيية والموجودية لا بجنسه هو الالهية واما الحكماء فذهب جمع من القدماء انهما اثنان حيان
فاعلان هما البارئ تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان
وهما الدهر والخلاء وقد فسرهما بالمدة والمكان فلاستحالة تركيبها عن المادة وكل حادث مركب
ولا المركب الزماني فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه ولا الملائكة فيعم عقول ويختاره
ابن زكريا الطبيب الرازي هذا المذهب وصنف كتابا في ... بالقول في القدماء الخمسة وكل
هذه المذاهب باطلة لان ما سوى الله ممكن وكل ممكن حادث وقد سبق تقرير هذا **المسئلة السادسة**
والاربعون في تقديم وجوب المادة والمدة للحوادث قال ولا تفتقر الحوادث الى المدة
والمادة والا لزم التسلسل **اقول** ذهب الفلاسفة الى ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة
اما المادة فلان كل حادث ممكن وامكانه سابق عليه وهو عرض فلا بد له من محل وليس المعدوم لامتناع
تقومه به فهو المادة ولان كل حادث تسبقه عدم سبقا لا يجامع المتأخر وهذا السبق بالزمان
وهو سبق غير ذاتي وهذان الدليلان باطلان لانه يلزم منهما التسلسل لان المادة ممكنة فمحل
امكانها مادة اخرى فيكون لها مادة اخرى انا قد بينا ان الامكان عدمي ولانه لو كان ثبوتيا
لكان ممكنا فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان متقدم اجزاؤه بعضها على بعض فهذا
النوع من التقدم فيكون للزمان زمان آخر هف اجاب بعض الاوائل بان الامكان لفظ
مشترك ... لا معنى شايع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما سوى الواجب والممتنع

من الطرفات ولا يلزم من اختلاف الماهية بمعاكوتها حادثة والثالث الاستعداد وهو تهيؤ
المعدوم من الانواع الكيف اذا كان موجوداً وعرضاً وعن باقي بعد الخروج الى الفعل فمحتاج
لا محالة قبل الخروج الى المحل وهو المادة وعن الثاني ان القبلية والبعدية يلحقان بالزمان
لذاته فلا يفتقر الى زمان آخر فلهذا كان الاول قبلاً لان ذلك العرض حادث فيفتقر
على استعداد وبعد الحدث في الشك والثالث فكذلك لان اجزاء الزمان لو كانت تتقدم
بعضها على بعض لذواتها ويتأخر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان
الزمان مركباً من الآنات وهو محال **المسألة الثالثة والاربعون**
في ان القديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه **اقول** القديم ان كان
عدماً جاز عليه العدم لعدم وان كان العدم جائزاً لاستحال افتقاره وان كان وجوداً استحال
عدمه لانه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه وان كان ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز ان يكون مختاراً
لان كل اثر المختار حادث فيكون موجباً فان كان واجباً استحال عدم سعادة الغاية ممكناً
فيتسلسل **قال الفصل الثاني** في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عن ما هو وهي
ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها
مع اعتبار الوجود والكل فوائد المعقولات **اقول** في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة
نحن نذكرها في مباحث المسائل المسألة الاولى في الماهية والحقيقة والذات الماهية

فهي مشتقة

قال ٢

فهي مشتقة مأخوذة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو فانك اذا قلت ما هو الانسان
فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية
الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما تطلق في الغالب من الاستعمال على الامر
المعقول واذا لوحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات
من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان
الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه عوارض لها **قال** وحقيقة
كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لم تصدق على ما ينافيها **اقول**
كل شيء فان له حقيقة هو بها هو فالانسان انسانية من حيث انها انسانية لا يدخل في مفهومها
الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات
اللاحقة بها لان الوحدة والكثرة مثلاً لو دخلت في مفهوم الانسانية لم تصدق الانسانية
على ما ينافي الوحدة لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة وكذلك
الوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي اذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول
المادة للصور المختلفة والاعراض المتواردة **قال** ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة
لها مع ضده **اقول** اخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلاً صارت واحدة واذا اخذت
مع الكثرة فالواحدية امر معروض لما ايها مغايرة لها يصير بها الماهية واحدة ويقابلها باعتبار

الماهية باعتبار الصفة الاخرى فان الانسان متصف بالكثرة باعتبار الخارجيين لا باعتبار الماهية في نفسها
قال ومن ههنا يحصل الجواب [illegible] في بحث التقسيم فالجواب السابق [illegible]
لا بعينها اقول الانسان من حيث هو ليس الا انسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات
مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم اذا عرفت هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطرفي
النقيض فنقول مثلا هل الانسان الف ام ليس بالف كان الجواب دائما بالسلب قبل من حيث لا
من حيث فنقول الانسان من حيث هو انسان ليس بالف ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس
الف وقيد الانسان انسانية الحيثية فرض هذا فانه [illegible] عمرو من حيث هو انسان ليس انسانية لا يلزم منه ان نقول
فاذا قلت هو موصوف بالعدد لان [illegible] من حيث هو انسان انسانية فقط جميع الاعتبارات وفيه الوحدة
زائدة فيجب حذفها المسئلة الثانية في [illegible] قال وقد يؤخذ الماهية مجردة عما
عنها فاسرها الحيث ويقسم [illegible] بشرط لا [illegible] زائدة ولا يمكن حملها على ذلك المجموع وهو الماهية
بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الذهن اقول الماهية كالحيوان مثلا قد يؤخذ مجردة عما عداها بجميع ما عداها
بحيث لو انضم اليها شيء لكان ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء وهذا لا يوجد الا في الذهن لان
لا في الخارج لان كل موجود في الخارج وكل شخص فليس بمجرد عن الاعتبارات قال وقد يؤخذ لا بشرط
شيء وهو الكلي الطبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومن غيره اقول
هذا اعتبار آخر للماهية المعقولة وهو ان يؤخذ الماهية من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان لا باعتبار

تجرده

مجردة عن الاعتبارات بل مع تجويز ان يقارنه غيره فما يدخل في حقيقته وهو الحيوان لا بشرط
شيء وهو الكلي الطبيعي لانه نفس طبائع الاشياء وحقائقها وهذا الكلي موجود في الخارج فان الحيوان الحقيقي
موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فانه جزء لانه موجود في الخارج فان الحيوان من حيث هو هو الذي
هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الاشخاص الموجودة وهو صادق على
المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المنضافة اليه قال والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي
منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي ان يحصل في كل ماهية معقولة اقول
هذان اعتباران آخران للكلي احدهما الكلية العارضة له وهو الكلي المنطقي بحث عنه والثاني العقلي
وهو المركب من الماهية ومن الكلية العارضة لها فان هذا اعتبار آخر مغاير للاولين وهذان ا
الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلانه لا يتحقق الا عارضا لغيره اذ الكلية من
ثواني المعقولات وليست متأصلة في الوجود اذ ليس في الخارج شيء هو كلي مجرد فالكلية انما عارضة لغيرها
وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له ذهني فهو ذهني اذ كل موجود في الخارج شخصي وكل شخصي
فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلثة في كل معقول ينبغي ان يحصلها
احدها الكلي الطبيعي وهو نفس الماهية والثاني الكلي المنطقي وهو العارض لها والثالث العقلي
وهو المركب منهما المسئلة الثالثة في انقسام الماهية الى البسيط والمركب قال والماهية
منها بسيط وهو ما لا جزء له ومنها مركب وهو ما له جزء وهما موجودان ضرورة اقول الماهية

لا ان يكون له جزء متقوم منه ومن غيره ولا ان لا يكون كذلك والاول هو المركب كالانسان
المتقوم من الحيوان والناطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذان القسمان موجودان
بالضرورة فانا نعلم وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود
المركب يستلزم وجود اجزائه فالبسيط موجود بالضرورة قال وهما وصفهما باعتباريهما متنافيان
وقد يتصادقان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتباريهما باعتبار آخر اقول ينبغي ان حمل البسائط
والمركب على معنيين اي باعتبارين عقليين متعارضين يصح منها ان لا يتصادقا اذ لا موجود هو بسيط او مركب محض
فالبساطة والتركيب يتصفان بالاعتبارين فهما من ثواني المعقولات ولو كان موجودين لزم
التسلسل اذا عرفت هذا فانهما متنافيان اذ لا يصدق على شيء انه بسيط ومركب والا لزم اجتماع
النقيضين فيه وهو محال وقد يتصادقان فان جزء الجسم البسيط بالنسبة الى مركب مخصوص فيكون بسيطا
باعتبار كونه جزءا من ذلك المركب فانه لا جزء عليه له او المركب المخصوص ويكون المركب
مركبا باعتبار التقابل اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهو كالحيوان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان على
معنى انه جزء منه فيكون بسيطا منه واذا اخذناه باعتبار التقابل فكذلك مع اعتباريهما الاول
اعم الحقيقي عموما وخصوصا وذلك لانهما بالمعنى الحقيقي متنافيان لان البسيط لا يصدق
لا يصدق عليه انه مركب بذلك المعنى واذا اخذ بالمعنى الاضافي جوزنا ان يكون البسيط مركبا
لان البساطة ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءا من غيره واذا جاز كون البسيط بهذا

(المعنى)

المعنى مركبا كان اعم من البسيط بالمعنى الاول ويكون المركب بهذا المعنى اخص منه بمعنى الاول
فتعاكس اعني البسيط والمركب بالعموم والخصوص باعتبار الاختلاف قال وكلاهما يتحقق الحاجة في المركب
فكذا في البسيط اقول الحاجة تعرض البسيط والمركب فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على
الاطلاق فانه محتاج الى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع بعض الناس من احتياج البسيط
الى المؤثر لان علة الحاجة انما هي الامكان وهو امر نسبي انما يعرض المنتسبين فاما يتحقق لا
لا نسبة ثابتة تتحقق الحاجة ولا نسبة في البسيط فلا احتياج والجواب ان الامكان امر عقلي
يعرض للشيء عند عقليين هما الماهية والوجود ويتحقق باعتباره الحاجة لكل واحد منهما
الى المؤثر قال وما قد يقومان بانفسهما وقد يفتقران الى المحل اقول كل واحد من البسيط و
والمركب قد يكون قائما بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مفتقرا الى المحل كالكيف والسواد وهما
ظاهران اذا عرفت هذا فالمركب من الامور لا بد وان يكون احد اجزائه قائما بنفسه
والآخر قائما به والمركب من الامور لا بد وان يكون جميع اجزائه محتاجا الى محل كما هو حق في المركب
او البعض اليه والبعض الى ذلك البعض قال والمركب انما يتركب مما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس
الى الذهن والخارج وهو علة الغنى عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني فيتحقق
خواص ثلث وحده تعاكسه وكذلك ان اقول المركب هو الذي يلتئم ماهيته من عدة
امور فبالضرورة يكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير متاخر ا

عن تلك الامور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد موصوف بالتقدم في ظرف الوجود ثم اذا عدم
احدها ام الكل تلك الامور فلا يتصور الماهية فيكون عدم الجزء كان من تلك الامور علة لعدم
المركب والعلة متقدمة على المعلول فكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في ظرف العدم ايضا
فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم
في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما
في الذهن والخارج اذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء
يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول انه يكون مستغنيا عن السبب فان فاعل
الجزء هو فاعل الكل وذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه احتياجا مستأنفا متأخرا عن المتأخر عنه
بل ولا خارجا عن حد المركب فان علة كل جزء داخل في علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى
الذهن فهو البين وان اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغني عن السبب ونحوه فالغني اعم من البين
لان الاول هو الحصول الموصوف بالتقدم والثاني نفس الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون
الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنيا عن السبب الجديد كونه جزءا فقد حصل للكل ذاتي ثلث
خواص الاولى وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين ونحوه يشعر كلامه عليه
الثانية استغناؤه عن السبب الجديد الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتي له ولا شك ان الخاصتين
فالثاني اعم منه كما ذكره بعض الاذكياء وذلك المسئلة الرابعة في احكام الجزء قال

ولا بد

ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يكفي تشاركها باعتبار واحد اقول كل مركب حقيقي لا بد ان
فانه مركب من جزئين فصاعدا ولا بد من ان يكون لاحد الاجزاء الى الجزء الآخر حاجة ما لانه
لو استغنى كل جزء عن باقي الاجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع
في جنب الحجر حقيقة متحدة فلا بد في كل مركب حقيقي من حاجة لبعض اجزائه الى البعض في الجملة
فقد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهيئة الاجتماعية في العسكر والبلد وفي البيت والعشرة من
العدد والمعجون من الاجزاء الاربعة وقد يكون هو الجزء المادي كالهيولى في الجسم ولا يكفي تشارك
الحاجة بان يكون الجزء المادي محتاجا الى الصوري والصوري محتاجا الى المادي او لو [illegible]
الحاجة باعتبار واحد لاستلزام الدور المحال وقد تشمل الحاجة الجزئين معا لا باعتبار واحد كالمادة
المحتاجة في وجودها الى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها الى المادة قال وقد يتميز في
الخارج وقد يتميز في الذهن اقول اجزاء الماهية لا بد وان يكون متمايزة ثم التمايز قد
يكون خارجيا كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزء الانسان وقد يكون ذهنيا كا
امتياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان كان خارجيا لم يخل ان يكون كل واحد منهما محسوسا
او لا والاول باطل لانه ان [illegible] السواد [illegible] العدم الاولوية ولزوم كون الشيء
[illegible] النفس وان خالف فاذا [illegible] الحس فاما ان لا يحدث هيئة اخرى فيكون
المحسوس هو اللون المطلق [illegible] او يحدث هيئة اخرى فلا يكون الاحساس بالمجرد [illegible]

والثاني انه ما حد لا بد ان الحد عنه الالتئام هيئة اخرى كان السواد غير محدود وان حدث كان الحادث
هو السواد وهو المعقول الجنس فهي وهو خارج عنهما فيكون التركيب في ماهية السواد وحاصله لا فيه هف
قال واذا اعتبر عمومه وخصوصه ومتضايفه فهو متباين ولحقه شبه افعل اقول هذه القسمة باعتبار
عموم وخصوص العموم ومتضايفه بين الخصوص للاجزاء فانا اذا اعتبرنا ما تعددها الاجزاء حدثت هذه القسمة
وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض وليس المتداخلة او لا يكون
فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام منها مقوما لما تحته اما مقوما بالذات وهو مقوم له كالجنس
ومتضايفة للفصل او صفة له كالموجود المقول على المقولات العشر او مقوما للفصل كالنوع الاخير
المقوم لخواصه المطلقة وقد يكون متضايفا كالحيوان والابيض والمتباينة ما تركب من الشيء وعلته
علله او معلولاته او غيرها لا بعضها عند كالاول او كلها وجودية حقيقية ثبتت لهيئة كالاكاد
في العدد او مختلفة فالمعقول كالمادة والصورة والعفة والحكمة والعدالة او محسوسة كالقرن و
السكر في الحلقة والسواد والبياض في الثلثة او بعضها اضافي كالسرير المعتبرة تحقق نوع نسبة او
كلها كذلك كالاقرب والابعد فهذه اصناف المركبات قال وقد يؤخذ مرادا وقد
يؤخذ مجردا اقول اجزاء الماهية قد ينظر اليها باعتبار كونها مرادا فيكون اجزاءها حقيقة
ولا تحمل على المركبات حمل مواطاة لكون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها مجردة
حاد فيه على المركب مثاله الحيوان فانه يصح مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ
بشرط

بشرط الجزء والتام عن الناطق وهو الماهية بشرط لا شيء على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غيره
وان اخذناه من حيث هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولا قال فيعرض لها الجنسية والفصلية اقول
اذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية يعرض له الجنسية والفصلية لان الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز
والجزء المحمول يكون احدهما قطعا فاذا اخذ الجزء محمولا عرض له الجنسية او الفصلية فهذا ذلك الجنسية على كل من
او الفصلية اخر تمييز الجنس بانه تمام الماهية المشتركة او فصل والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو والفصل هو المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره قال وقد يتحدان وقد لا اقول
يعني يجب الجنس والفصل في الخارج بل لم يكن احدهما في الخارج وانما كان مجعولا
واحدا لان الفاعل انما باتحاد الفصل الا وجود له في الخارج من الحيوان
بعينه حيوان الناطق واعتبر هذا في البسائط فانها لو كانت وجودا لها في هيئة لا في السواد فهو
السواد لانها هف وفي السواد غير فقطعا لا واحد غير انها بعينها جعلية السواد قال
والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة اقول الجنس اذا نسب مع فصله الى المادة والعلية
وحده الجنس شبيه بالمادة من الفصل شبيه بالصورة منه ونحو الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك
لان الفصل علة الجنس المطلق وهو نسبة التقسيم والى النوع اخر الجنس المخصص بالفصل وهو المقوم وهي
حصة النوع من الجنس وهو نسبة العلية وذلك لان الشيخ ان الفصل علة لحصة النوع
من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الاجزاء الى البعض فالجزء المشترك من النوع والفصل هو

الجنس فهو ظاهر وان كان هو الفصل كان الجنس سببا للفصل فلزم وجود الفصل ايضا قبل الجنس لانه علة لكون الجنس
اعم منه قال وما لا جنس له فلا فصل له اقول الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس على ما تقدم واذا
لم يكن للشيء جنس لم يكن له فصل بهذا المعنى والمحققون في هذا المقام وفيه ذهب قوم غير محققين الى ان الفصل هو المميز في
الجملة وجوزوا تركب الشيء من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخير وكل من الامرين المتساويين يكون
فصلا مميزا له المركب عما يشاركه في الوجود وهو ضعيف لان الاشياء المختلفة لا تكون مستقلة في الوجود
وغيره من العوارض لامرين متغايرين لذاتيهما فان كل واحد من الجزئين المتساويين لما يميزه بنفسه
عما يشاركه في الوجود كان المركب منهما [illegible] كل مشارك في الوجود او في غيره من الاعراض فصلا لزم ان يكون
الشيء [illegible] منهما فصلا للمركب لم يكن المركب فصل لكل منهما [illegible] نسبتهما الى [illegible]
قال وكل فصل تام فهو واحد اقول الفصل منه ما هو تام وهو تمام الجزء المميز ومنه غير تام وهو المميز
الذاتي مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغنى
عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولانه علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو
محال الا ان الفصل الناقص غير الفصل فانه يكون متعددا قال ولا يكون [illegible] جنسين في مرتبة
واحدة لماهية واحدة اقول الجنس للماهية قد يكون واحدا كالجسم للشيء الجسمي واحد هو الجسم
وقد يكون كثيرا كالحيوان الذي له اجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن ان يكون في مرتبة
واحدة بل يجب ان يكون مترتبة في العموم والخصوص ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لشيء واحد
لان فصلهما

لان فصلهما ان كان واحدا كان جنسين جنسا واحدا وهو محال وان تغايرا لم يكن النوع
نوعا واحدا بل نوعين هف قال ولا تركيب عقليا الا منهما اقول التركيب قد يكون عقليا
وقد يكون خارجيا كتركب العشرة من الاحاد والتركيب العقلي لا يكون الا من الجنس والفصل لان
الجزء اما ان يكون مختصا بالمركب او مشتركا والاول هو الفصل القريب والثاني اما ان يكون
تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مساويا له او اعم منه فالاول
يلزم منه كونه فصلا للجنس فيكون مميزا وهو المطلوب والثاني فصل جنس والا لزم التسلسل وهو محال
فقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنسا او فصلا وهو المطلوب قال ويجب تغايرهما
اقول الجنس والفصل قد يتغايران في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يتغايران والمركب
يجب تغايرهما في الطرفين لانه لو لم يتغايرا لاحتاج كل منهما الى العلة [illegible] فيلزم وجود العلل
او معلولات [illegible] وهو محال قال وقد يكون منها عقلي وطبيعي ومنطقي كالجنس اقول
يعني ان الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوان مثلا مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوان من حيث
هو هو لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهو الجنسية العارضة للحيوان وهذه
الثلثة ايضا قد تحضر في الفصل وذلك كما ان جنسها اعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو من حيث
هو كلي قد تقدم ان هذه الثلثة [illegible] اعني الجنس والفصل [illegible] الا انهما قال ومنها عال
وسافل ومتوسط اقول الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس اخر كالجوهر

ولهذا جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو الجنس الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطا
وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم والفصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي
وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط
قال وفي الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان قد يجتمعان مع التقابل
اقول من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ويذكر مثاله العقل بشرط ان
لا يكون الجوهر جنسا وان يكون صدقه على افراده صدق الجنس على انواعه اذا عرفت هذا
فالجنس والفصل اضافيان وكذا سائر المقولات لجنس الجنس النوع والخاصة والعرض العام
فان الجنس يجب ان يكون جنسا لنوعه وكذا الفصل سايرا وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد
مع تقابلهما لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك الذي هو جنس للسمع
والبصر وباقي الحواس وفصل الحيوان بل قد يجتمع الخمسة في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها
فان الجنس [illegible] الحيوان يكون فصلا لذلك الجزء او نوعا له او خاصة او عرض عام بالقياس
اليه قال ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل اقول لا يمكن ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى
الفصل فيكون الجنس جنسا له كما هو جنس النوع والا لم يكن فصلا لاحتياجه الى ما يفصله عن غيره وهو
الذي به احتاج النوع اليه وهو بعينه محتاج الى اخر فيلزم التسلسل بل يكون جنس الفصل بل عرضا عاما بالنسبة
اليه وانما هو جنس باعتبار النوع قال واذا نسبناهما الى ما يضافان اليه كان الجنس اعم

والفصل

مساو والفصل مساويا اقول اذا نسبنا الجنس والفصل الى ما يضافان اليه اعني النوع كان
الجنس اعم من المضاف اليه اعني النوع لوجوب مشاركة الكثير من المختلفين في الحقائق في الجنس
دون النوع اما الفصل فانه يكون مساويا للنوع الذي يضاف الفصل اليه بانه فصل ولا يجوز ان
يكون اعم من النوع لامتناع استفادة التمييز من الاعم **المسئلة الخامسة في**
الشخص قال واما الشخص من الامور الاعتبارية فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا
لغيره من الشخصيات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار اقول الشخص من ثواني
المعقولات ومن الامور الاعتبارية لا من الامور العينية والا لزم التسلسل بل اذا نظر اليه من حيث
هو امر عقلي كان مشاركا لغيره من الشخصيات في الشخص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار وهذا كانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان الشخص ليس من الامور العينية والا
لزم التسلسل لان افراد الشخصيات قد اشتركت في مطلق الشخص فيحتاج الى مشخص اخر مغاير للعام
لما وقع الاشتراك ولا يجوز ان يكون عدميا لانه الامتياز ولانه يلزم ان يكون الماهية
المشخصة عدمية لعدم احد جزئيها والجواب انه امر عقلي اعتباري ينقطع بانقطاع الاعتبار
قال واما ما به الشخص فقد يكون نفس الماهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المشخصة بالعوارض
الحالة فيها اقول لما حقق ان الشخص من الامور الاعتبارية لا العينية شرع في البحث عن علة
الشخص اعلم انه قد يكون نفس الماهية المشخصة وقد يكون لا الاول فلا يمكن ان تتكثر نوعها

٢ المشخصة

في الخارج فلا يوجد منه الا ماهية الكلية الا شخص واحد لان الماهية علة لذلك الشخص فلو وجدت
مع غيره لتخلف المعلول عن العلة هف وان لم يكن فلا بد من مادة قابلة للكثرة وتلك المادة
تتشخص بانضمام اعراض خاصة اليها يحصل فيها شرائط الكمال المستعد والكيف المستعد لان يفيض المبدأ وباعتبار تشخص
تلك المادة تتشخص بواسطة الماهية الى انفسها **قال** ولا يحصل التشخص بانضمام الاعراض الكلية بعضها الى
بعض **اقول** اذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فانا اذا قلنا زيد انه انسان
فقيه شريك فاذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم في موضع كذا يوم كذا لم يزل احتمال الشركة
فلا يكون دائما فيه ما يعطي لانه لتعيينه الخارجية شركة ولا ينقه **قال** والمميز المغاير للمشخص ويجوز
امتياز كل من الشيئين بالآخر **اقول** المشخص للشيء انما هو في نفسه وامتيازه انما هو له باعتبار
القياس الى ما يشاركه في امر كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميز زائد عليه تحقق مع انه
متشخص فالمميز والمشخص متغايران ويجوز امتياز كل واحد من الشيئين بصاحبه لا باعتباره فلا دور
قال والمشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز المشخص المندرج تحت عام يميز
اقول لا ريب ان المشخص والمميز متغايران لكن بينهما عدم العموم المطلق بينهما وذلك
لان كل واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معا على شيء ثالث وكل شيئين هذا شأنهما
بينهما عموم من وجه اما صدق المشخص بدون المميز فقد المشخص الذي لا يعتبر مشاركته لغيره والكان
لا بد من المشاركة لغير الا مرو فر الاعراض العامة واما صدق المميز بدون المشخص فنقع الكلي اذا

لان

كان جنسا اضافيا فيتميز المندرج تحته عما يشاركه في الجنس فانه يكون متمايزا عن غيره وليس بمشخص ولا مشخصا له
شيء واحد فان المشخص المندرج تحت غيره اذا اعتبر اندراجه فانه مشخص ومميز **المسئلة السادسة**
في البحث عن الوحدة والكثرة **قال** والتشخص مغاير للوحدة **اقول** الوحدة عبارة عن كون
المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو مغاير للتشخص لان الوحدة قد يصدق على الكلي غير المتشخص
وعلى الكثرة فيتعقلان دون التشخص وقد يصدق التشخص عليهما **قال** وهي مغاير للوجود لصدقه على الكثرة من حيث
هي كثرة بخلاف الوحدة لهما وقد **اقول** قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد
لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطأ لانه لا يلزم من التلازم الاتحاد ثم استدل على تغايرهما بان الكثير من
من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه انه واحد فالموجود غير الواحد بل الحق انه ثالث نعم الوحدة
تساوق الوجود وتلازمه فكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث
هي كثرة على معنى ان الوحدة تصدق على العارض اعني الكثرة لا على ما عرض له الكثرة وكل
واحد فهو موجود اما في الاعيان او في الاذهان فهما متلازمان **المسئلة السابعة**
في ان الوحدة غنية عن التعريف **قال** لا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ **اقول**
الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورها الى الاكتساب فلا يمكن
تعريفها الا باعتبار اللفظ بمعنى ان يبدل لفظا بلفظ آخر اوضح منه لا انه تعريف معنوي
قال وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه

اقول الوحدة والكثرة عند العقل والخيال شيئان فيكون كل منهما اعرف من صاحبه بالاقسام
فان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم العقل ينتزع منها
امرا واحدا والعقل يدرك اعم الامور اولا وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل فظهر ان
الكثرة والوحدة شيئان فيكون كل منهما اعرف من صاحبه لكن بالاقسام فان الكثرة
اعرف عند الخيال والوحدة اعرف عند العقل فقد قسم العقل والخيال وصف الاعرفية لهما
فاذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة المسئلة الثامنة في ان
الوحدة ليست ثابتة في الاعيان قال وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات
وكذا الكثرة اقول الوحدة ان كانت ثبوتية لكانت لها وحدة اخرى وكان مع هذا يتسلسل
امر الكثرة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية والكلام
وجوديته كان مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال والكلام في ثبوتية فالكلام ان ثابتة في الخارج لزم
التسلسل والكلام ثابتة في الذهن فهو المطلوب فاذا الوحدة امر عقلي اعتباري يحدث في
العقل عند فرض عدم انقسام الموصوف وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى وكذا الكثرة
لانه لا يمكن ان يتصور كثرة ووحدة قائمة بنفسها بل انما يتصور عارضة لغيرها المسئلة
التاسعة في التقابل بين الوحدة والكثرة قال وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية
والمكيالية والمكيلية لا تقابل جوهري بينهما اقول ان الوحدة والكثرة ليس بينهما تقابل

في الكثرة

في الكثرة نفسها لكنهما لا يجتمع الكثرة في موضوع واحد باعتبار شيء واحد لان موضوع الكثرة
من حيث هو موضوع الكثرة غير ما يمكن ان يكون موضوع الوحدة عليه بينهما شرط التقابل فقطعا اذا عرفت هذا
فنقول يمكن ان يعلم ان اصناف التقابل اربعة لا تقابل السلب والايجاب او العدم والملكة او
التضايف او التضاد وليس بين الوحدة والكثرة تقابل جوهري او في اقسامه اذ ليس بينهما نوع من الانواع
الاربعة لان الوحدة مقومة للكثرة وسبب لها وما مقومتان فليستا بالسلب والايجاب ولا عدم
ملكة ولا متضايفين لان المقوم متقدم والمضاف يجب ان يكون مع المتضايف معا ولا متضادين
لامتناع تقوم احد الضدين بالآخر فلم يبق بينهما الا التقابل بعرض وهو باعتبار عروض العلية
والمعلولية والمكيالية والمكيلية العارضين لهما فان الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة
معلولة ومكيلة فبينهما هذا النوع من التضايف فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا المسئلة
العاشرة في اقسام الواحد قال ثم معروضهما قد يكون واحدا وله جهتان بالضرورة فجهة
الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات
او محمولات عارضة لموضوع وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير فموضوع
مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة يقول عليه والا فنقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق
ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب اقول قد بينا
ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى اذا عرفت هذا

فموضوعهما اعني المعروض لا ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا كان جهة وحدته غير جهة كثرته بالضرورة
لاستحالة كون الشيء الواحد باعتبار الواحد واحدا وكثيرا واذا ثبت ذو جهتين فاما ان يكون جهة
الوحدة مقومة لجهة الكثرة اولا فان لم تكن مقومة فاما ان يكون عارضة لها اولا فان لم يكن عارضة فهو الواحد
بالعرض كما تقول نسبة الملك الى المدينة كنسبة الربان الى السفينة وكما تقول حال النفس الى البدن
كحال الملك الى المدينة فان ليس هناك نسبة واحدة ولا حال واحدة بل هما نسبتان وحالان
متماثلان فيها عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فلها ثلثة احوال احدها ان يكون موضوعا كما تقول الانسان
هو الكاتب فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية وهي موضوع الثاني ان يكون محمولا عرضيا لموضوع واحد
كقولك الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ما هو موضوع لهما الثالث ان يكون موضوعا لمحمول
واحد كقولك القطن هو الثلج فان الوحدة وصف لهما اعني البياض وان كانت جهة الوحدة
مقومة لجهة الكثرة فهو جنس ان كانت مقولة على كثرة مختلفة بالحقائق في جواب ما هو ونوع ان
كانت الحقائق متفقة وفصل ان كانت مقولة في جواب اي شيء هو في جوهره وان كانت كثيرة
غير ان يكون موضوع الوحدة شخصا واحدا فاما ان يكون ذلك الشخص هو انه شيء غير منقسم وليس
مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم آخر فالثاني ذا وضع فهو النقطة والا
فهو العقل والنفس وهذان لم يتقيدا بعشرة والثاني الموضوع للوحدة قابلا للقسمة والا ان يكون اجزاؤه
متشابهة الحقيقة او لا والاول هو المقدار المتصل لذاته والا فهو الجسم البسيط والثاني الاجسام المركبة

قال

قال وبعض هذه الاقسام يعرض بالوحدة اقول الواحد من المعاني التي تقول على ماتحته بالتشكيك فان بعض
اقسامه اولى بالاسم من بعض فان الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية والواحد بالشخص اولى من الواحد
بالنوع من غيره وهو ظاهر قال والهوهو على هذا النحو اقول الهوهو ان يكون للكثير من وجه اتحاد
من وجه فهو باعتبار الوحدة يقابل الوحدة لا في وصف ذاتي او عرضي كذلك الهوهو لكن مع الكثرة تعرض
للشخص الواحد بخلاف الوحدة قال والاتحاد في الوصف العرضي والذاتي مغاير لهما باعتبار المضاف
اليه اقول الاتحاد في الوصف العرضي والذاتي مغاير لهما اعني لهما باعتبار المضاف اليه فان الاتحاد في الوصف
الاتحاد في الكيف يسمى مشابهة والاتحاد في الكم يسمى مساواة والاتحاد في الاطراف يسمى مطابقة
والاتحاد في الوضع والنسبة يسمى موازاة وباقي الاعراض ليس لها اسم خاصة ولا في الوصف الذاتي الذي يضاف
اليه الوحدة ففي الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة والاتحاد في النوع يسمى مماثلة قال ولا اتحاد فالهوهو
نسبة مع المغايرة اقول اتحاد الاثنين غير معقول لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان
وان عدما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الآخر فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود ولهذا قال ان هو هو
لا اتحاد بمعناه ان الشيئين متحدان من وجه ومتغايران من وجه بمعنى ان الشيء الذي يقال له هو هو يقال
الآخر قال والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير اقول ههنا بحثان الاول الوحدة مبدأ العدد
فان العدد انما يحصل منها ومن تكررها فانك اذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت الاثنينية
ونعني بمبدأ العدد انها ليست عددا ان العدد انما يتقوم بالوحدات لا غير فان العشرة متقومة من آحاده

وكالستة والاربعة وكالسبعة والثلثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات ركبت العشرة فان قيل [?] من الوحدات
التي يحصل منها ذلك النوع ويكون كل واحد من تلك الكثرة جزءا من ماهيته فانه ليس تركب العشرة من الخمستين
اولى من تركبها من الستة والاربعة وغيرها من انواع الاعداد التي تحتها ولابد ان يكون العدد مقوما
لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب واليه اشار الشيخ بقوله لا تحسبن ان ستة ثلاثة ثلاثة
بل ستة مرات واحدة **قال** واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع
لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد **اقول** اذا اضيف وحدة الى وحدة
اخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير المحققين الى ان الاثنين ليس من العدد لانه
الزوج الاول فلا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد الاول وهذا خطأ لان خواص العدد موجودة
فيه وتشبيهه بالواحد لا يقتضي [?] ولا [?] فاذا انضم اليها واحد آخر حصلت الاربعة وهي نوع آخر مخالف
للاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصلت نوع آخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة
لاختلافها في لوازمها كالصم والمنطقية والتشابه والتداخل وكان الزائد غير متناه من حيث [?] العقل
يمكنه ان يزيد عليها واحدا فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدم بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية
قال وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما ما بحسبه
اقول كل واحد من انواع العدد امر اعتباري ليس بثابت في الاعيان بل انما هو امر يحكم به العقل
على الحقائق كافراد الانسان او الفرس او الحجر او غيرها اذا انضم بعضها الى افراد الحجر [?]

فلا تختلف

في الآخر اذ لا تختلف فيها بين نوع منها ومجرد الانضمام في العقل انضماما ما يحسب ذلك النوع من العدد
فانه اذا انضم واحد مع واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع حقيقة حصلت الثلثة
وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتا في الخارج لانه لو كان كذلك لكان عرضا قائما بالمحل لاستحالة جوهريته
واستقلاله في القيام بنفسه لانه لا يعقل الا عارضا لغيره وذلك الغير اما ان يكون له وحدة باعتبارها
يحل فيه العرض الواحد او لا يكون فان كان الاول لزم ان الواحد [?] وجد في الخارج قيام
الواحد بالمحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة منه لم يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها
يكون محلا للعدد وان لم يكن له وحدة لم يكن محلا للعدد وان كان الثاني فالعدد ان كان موجودا في كل واحد من الاجزاء
او في واحد وعلى التقديرين يكون الواحد عددا هف **قال** والوحدة قد يعرض لذاتها
ويقابلها ويقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني
المعقولات فالوحدة يعرض للشيء بعرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض
لنفس الوحدة فيتحقق وحدة الوحدة لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحدة لنفس
مقابلها فيقال كثرة واحدة **قال** وقد يعرض لها الشركة فيتخصص بالمشهوري وكذا
المقابل **اقول** الذي نفهمه من هذا الكلام ان الوحدة يعرض لها الشركة مع غيرها
من الوحدات متخصصة بموضوعاتها فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو
في مفهوم كونها وحدة وح يتخصص كل واحد لا من الاجزاء بالمضاف اليه فان

وحدة يتخصص عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد وزيد هو المضاف المشهوري فانه واحد بالشخص
والوحدة صفة حقيقية فان الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد
صفة مشهوري اعني ذات زيد وعمرو وغيرهما فاذا اضيفت الوحدة صفة اضافية الى زيد تخصصت
وامتازت عن وحدة عمرو وذلك مقابل الوحدة اعني الكثرة فان عشرية مساوية لعشرية
الاناسي والافراس فتعدد العشرة والكثرة انما هي باعتبار ان بالمضاف اليه اعني الاناسي والافراس وهما
المضافان المشهوريان وقد يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعني نفس عدم الانقسام
امر مشترك بين كل ما اطلق عليه الواحد فليس الواحد واحدا حقيقيا الا الذات التي تصدق عليها
انها واحدة اعني المشهوري فانها ممتازة عن غيرها فهو احق باسم الواحد فحينئذ تخصص المشهوري
بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول اقرب **قال** وتقابلهما ليس لذاتيهما باعتبار بين
وتقابلهما باعتبار ثالث وكذا المتقابل **اقول** قد سبق انه يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان وحدة
وحدة للواحد اعني الموضوع لها الذي تقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم
بالموضوع فلها اضافة الحلول وبما ان اضافتان عرضتا لها بالنسبة الى موضوعها وتعرض
لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعني الكثرة وهي نسبة التقابل وسيذكره المصنف
تعرض لمقابل الوحدة اعني الكثرة **المسئلة الحادية عشر في البحث عن التقابل** **قال**
ويعرض للكثرة ما يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل **اقول** يعني ان المقابل للوحدة اعني الكثرة يعرض لها ما يستحيل عروضه

للوحدة

للوحدة وهو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض للكثرة من حيث هي كثرة
ومفهوم التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة **قال** المتنوع الى انواعه
الاربعة اعني السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو الاول مأخوذا
باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكسان وما يتبعه التحقيق والمشهوري
وتقابل المتضايفين **اقول** ذكر الحكماء ان اصناف التقابل اربعة وذلك لان المتقابلين اما
ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا او يكونا وجوديين ولا يمكن ان يكونا عدميين
لعدم التقابل بين الامور العدمية او السلب المطلق فان تقابله مع الايجاب لا يستلزم ولا خاص ولا يقابل السلب
لانه نفسه ولا السلب الخاص لانه جزئيه والسلب الخاص لا يقابله الايجاب الخاص لا السلب لانه جزئي
له ولا سلب خاص لان مقابلتهما ان لم يتعاندا فظاهر انهما لا يتقابلان وذلك ان تقابلا فانما هما
معا عين المتقابلين وهذا ظاهر اذا ثبت هذا فنقول المتقابلان لا ان يؤخذ باعتبار
القول والعقد او بحسب الحقائق انفسها والاول هو تقابل السلب والايجاب كقولنا زيد كاتب وزيد
ليس بكاتب والثاني اما ان يكون احدهما عدميا او يكونا وجوديين والاول هو تقابل العدم والملكة
وهو تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب شامل والاول مأخوذ باعتبار زمان ونحو ما مأخوذ
باعتبار شيء واحد واعلم ان الملكة هي وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه ان يكون
له كالبصر والعمى والثاني وجوديان فان تعقل احدهما بالقياس الى الآخر فهو تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة

والا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض ومما يعلم ان التقابل بمعاكسه تقابل العدم والملكة في التحقيق و
المشهور تباينه وذلك لان الضدين في المشهور يطلقان على كل موجودين متقابلين لا يعقل احدهما
بالقياس الى الآخر وفي التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقيد ما ذكرنا بان يكون بينهما غاية
الخلاف كالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الاول لا الثاني واما تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب
التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى اخص من ذلك وهو ان يقيد الشيء بان يكون
نوعا او جنسا قريبا او بعيدا على اختلاف القضية فيقال له عدم شيء عما من شأنه ان يكون له بحسب
نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة بحسب المعنى الاول وسلب بحسب بالمعنى الثاني
فقد ظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق اخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بالعكس قال
ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض اقول لما بين اقسام التقابل اي الانواع الاربعة حاول ان
يبين لما ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت احد انواعه اعني التضايف فان التقابل من حيث
هو تقابل نوع من التضايف وذلك لان المتقابل لا يعقل الا مع الآخر لكن باعتبار عروض
التقابل فان المتقابل لا من هذه الحيثية فلا يكون متضايفا فان ذات السواد وذات
البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضايفين فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض كان نوعا من المتضايف
المشهور فقد ظهر ان الجنس اعني المتقابل من حيث هو متقابل يندرج تحت المتضايف باعتبار
عروض التقابل ولا استبعاد في ان يكون الشيء اخص واعم من نوعه باعتبار الاعتبارات ولم

قال

قال وثبوتية عليهما بالتشكيك واشدها فيه الثالث اقول التقابل يقال اضافة للاربعة
بالتشكيك فان تقابل الضدين اشد في التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لان
ثبوت الضدين يستلزم سلب الآخر وهو اخص منه دون العكس فهو اشد في العناد ولا اخص من سلبه
وقيل ان تقابل السلب والايجاب اشد من تقابل التضاد لان الخير لذاته خير وهو ذاته وذاته
ليس بشر وانه عنه ضمني واعتقاد انه شر يرفع الحق وانه ليس بخير يرفع الذاتي فيكون منافاة
السلب اشد قال ويشترط للاول تناقض يتحقق في القضايا بشروط ثمانية اقول تقابل السلب
والايجاب ان اخذ في المفردات كون زيد لا زيد فهو تقابل العدم والملكة وان اخذ
في القضايا يسمى تناقضا كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وهو انما يتحقق في القضايا باشتراط
ثمانية شرائط الاول وحدة الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب لم يتناقض
لجواز صدقهما الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب زيد ليس بنجار لم يتناقضا وصدقا معا
الثالث وحدة الزمان فلو قلنا زيد موجود الآن وزيد ليس بموجود امس امكن صدقهما الرابع
وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود في الدار وزيد ليس بموجود في السوق امكن صدقهما الخامس وحدة
الاضافة فلو قلنا زيد اب لخالد زيد ليس باب لعمرو امكن صدقهما السادس وحدة الكل والجزء
فلو قلنا الزنجي اسود اي بعضه والزنجي ليس باسود اي كله اي جزئه امكن صدقهما السابع وحدة الشرط
كقولنا الاسود قابض للبصر بشرط السواد والاسود ليس بقابض للبصر لا بشرط السواد امكن صدقهما

الثامن وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكر بالقوة والخمر في الدن ليس بمسكر بالـ
الفعل لم يتناقضا لعدم وحدة ما سبق قال هذا في القضايا الشخصية لا المحصورة فلا بد فيها من تاسع
وهو الاختلاف فيه فان الكليتين قد تكذبان والجزئيتين قد تصدقان اقول اعلم ان القضية
لا شخصية او مسورة او مهملة وقد ذكرت لان الموضوع ان كان شخصا كزيد سميت القضية
شخصية والثاني كليها يصدق على كثيرين فاما ان يتعرض للكلية والجزئية فيه اولا فالاول
هو القضية المسورة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان حيوان ولا شيء من الانسان بحجر وبعض
الانسان ليس بكاتب والثاني هو المهملة كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية
فالبحث عن الجزئية يغني عن البحث عنها اذا عرفت هذا فنقول الشرائط الثمانية كافية
في القضية الشخصية لا المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف بالكم فان الكليتين
متضادتان لا تصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان

متضادتان

والجزئيتين قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان لا الكلية و
الجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا الانسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان
فهما متناقضان قال وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف بحيث لا يمكن اجتماعهما
صدقا وكذبا اقول لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما معا
ولا كذبهما ويعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فانهما

لو اتفقتا

لو اتفقتا في الجهة امكن صدقهما او كذبهما كالممكنتين فانهما تصدقان مع التناقض كقولنا
بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وكا
الضروريتين فانهما تكذبان كقولنا بعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان
بكاتب بالضرورة وليس مطلق الاختلاف كافيا في التناقض بل الذي لا يمكن اجتماعهما
معه فان الممكنة والمطلقة المتخالفتين كما وكيفا لا تتناقضان لما عرفت في الممكنة لا الممكنة
والضرورية اذ اختلفا كما وكيفا فانهما تتناقضان وكذا المطلقة والدائمة قال واذا قيد العدم
بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية المحصلة فالاولى بالامكان عدم الموضوع فيه وقت
تقابلا اما اقول لما ذكر حكما من احكام التناقض شرع في بيان حكم من احكام تقابل العدم والملكة
وهو ان العدم اذا اعتبر في القضايا باسمية القضية معدولة وهي ما يكون حرف السلب جزءا من الخبر كقولنا زيد
هو لا كاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لا يشاع صدق المحصلة وعدمها على موضوع واحد
في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا عند عدم الموضوع واذا كذبا جاز صدق تقابل كل
منهما فيصدق تقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة وتقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة
المعدولة وتقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لامكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع
المنفي قال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيئا منهما كخلوه
او الاتصاف بالوسط اقول هذا من احكام التقابل ... والرابعة الاول احد الضدين بعينه

فهو يكون لازماً للموضوع كسواد الغراب او مفارقاً لا يكون خالياً ان يكون واحد منهما لا بعينه لازماً للموضوع كالصحة
والمرض للبدن او لا يكون فاما ان يخلو عنهما معاً كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة
او يتصف بالوسط كالفاتر قال ولا يعقد للواحد ضدان اقول هذا حكم ثان للتضاد وهو
انه لا يعرض لشيء واحد الا ضد واحد فلا يضاد الواحد الاثنين لان الواحد اذا ضاد اثنين
فالجهة واحدة او جهتين فان كانت الجهة واحدة فهو المطلوب وان ضد الواحد واحد هو ذلك القدر
المشترك بينهما وان كان جهتين كان ذلك وجهاً من التضاد لا من جهة واحدة ولبس البحث
فيه قال وهو يخرج عن الاعتبار اقول هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه يخرج عن الاعتبار
ولا يختص بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتهما بل يتقابلان من حيث
الكمالية والنقص قال ويشترط في الانواع الاخر الجنس الاخير اقول هذا حكم رابع للتضاد
العارض للانواع وهو اندراج تلك الانواع تحت جنس واحد اخير ولا يختص بالشيء لانه
والشر لان تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة لا من حيث ذاتهما قال وجعل الخير
والعقد واحداً اقول الخير والعقد في الخارج شيء واحد لانه لا يعقد خيراً لنسبته مطلقة موجودة
بالقوة او الى النفس الناطقة الا انها فقدت ان تابعه الحرارة في الخارج او الناطقة
فوجود شيء واحد وهذه قاعدة قد نقرره والذي خطر لنا ان الغرض بذكرها هنا الجواب
عن اشكال يورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد وتقريره ان كلا من الضدين

فليتأمل

قد يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فان وقع التضاد فانما يقع بالفصول
لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد والا لزم التسلسل فلا تضاد حقيقي في النوعين بل
في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد ولتقرير الجواب ان العقد والخير واحد
في الاعيان وانما يتمايزان في التعقل فجعلهما واحداً ثم قال ان التضاد عارض في الحقيقة للانواع
لا للفصول الا باعتبارها لان التضاد انما هو في الوجود لا في الامر المتعقل هذا ما فهمته من هذا
الكلام ولعل غيري من غيري ذلك

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر ما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له اقول
لما فرغ عن الجنس ولواحقه الاتية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق
الماهية وعوارضها وهما من الامور العامة لتبين واعتبر اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانية
ومن انواع التقابل وفي الفصل مسائل **المسألة الاولى** في تعريف العلة والمعلول وهما
والكان من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه فنذكره على سبيل التنبيه والتعريف رافع
ما يعتريهما ذلك الاشتباه فاذا فرض صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولاً والمصدر عنه علة له
كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلة التامة او على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة
يصدر عنه جزء آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد **المسألة الثانية** في اقسام العلة
قال وهي مادية وفاعلية وصورية وغائية اقول العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي اما ان يكون

جزء من المعلول او خارج عنه والاول الصورة والثاني المادة والخارجة اما ان يكون
مؤثرة او يتوقف التأثير عليها فالاول فاعل والثاني غاية **المسئلة الثالثة** في
احكام العلة الفاعلية **قال** والفاعل سبب التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول
اقول الفاعل المؤثر والغاية ما لاجله الاثر والمادة والصورة جزءاه واذا وجد المؤثر بجميع جهات
التأثير وجب وجود المعلول لانه لو لم يجب كان رجحان الاثر عنه رجحه الجهات بالجملة وعدمه
متخصص وقت الوجود به فان امكن لا يوجد ابدا او لا يكون جامعا فالاول لم يكن المؤثر
المفروض اولا تاما هف والثاني لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وهو محال
قال ولا يجب مقارنته العدم **اقول** ذهب قوم الى ان التأثير انما يكون لما سبق بالعدم
ومنع الاطلاق عندي بعد هذا المؤثر ان كان مختارا وجب منه ذلك لان المختار
انما يوجد بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شيء معدوم وان كان موجبا لم يجب منه ذلك **قال**
ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد **اقول** ذهب قوم منهم بعض المتكلمين الى ان
احتياج الاثر الى المؤثر انما هو في حدوثه فاذا وجد فاعل الفعل استغنى الفعل عنه فيجوز بقاؤه
بعده وتمسكوا في ذلك بالبناء الباقي بعد الباني وغيره من الاثار وهو خطأ لان علة الاجتماع
وهو الاسكان تابعية بعد الايجاد فثبت الاجتماع والبناء وليس علة مؤثرة في وجود البناء بل
انما هو حركة علة لحركة الاحجار ووضعها على نسبة معينة ثم بقاء الشكل المعلول لامر اخر

هذه العلل

هذه العلل الفاعلية وهي العلل المعدة فانها تتقدم وان كانت مقارنة لما هي معدة له كالحركة المعدة للـ
الوصول والحرارة **قال** ومع وحدته يتحد المعلول **اقول** المؤثر ان كان مختارا جاز
ان يتكثر اثره مع وحدته وان كان موجبا ذهب الاكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد
واقوى حججهم ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين مغايرة لنسبته الى الاخر فان كانت النسبتان
جزءا له كان مركبا والا تسلسل وهو ضعيف لان نسبة التأثير والصدور يستحيل ان يكون وجودية
والا لزم التسلسل واذا كانت من الامور الاعتبارية استحال هذه الحجة عليها **قال**
ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات **اقول** لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها
الا معلول واحد لزم ان يكون الموجودات باسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون اي موجود
فرض منها علة لما هو موجود بعده او معلولا له اما قريبة او بعيدة فلا يوجد شيئان يستغني احدهما
عن الاخر والوجود يكذب هذا فاحتيج الى وقوع كثرة في المعلول الاول على جهة حقيقية بل اضافية
يمكن ان يتكثر بها التأثير فقالوا ان المعلول الاول بالنظر الى ذاته ممكن وبالنظر الى علته
واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته ويعقل مبدأه وهذه جهات
كثيرة اضافية يقع بها التكثر ولا ينثلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء وهذا
الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا يصلح للتأثير لانها امور اعتبارية
لغيرها ولا يكون شرطا فيه **قال** وهذا الحكم ينعكس على نقيضه **اقول** يريد بهذا الحكم ان مع وحدته

المعلول بجهة العلة وهو عكس حكم الاول فلا يجتمع على اثر الا اثر الواحد من مؤثرات مستقلان بالتاثير
لانه يكون واحد منهما واجب ويستغني عن الآخر فيكون حال حاجته اليهما مستغنيا عنهما
هف **قال** وفي الوحدة النوعية لا عكس **اقول** اذا كانت العلة واحدة بالنوع
كانت العلة واحدا بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحدا
بالنوع كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة
والشمس والنار في السخونة لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتعيين العلة جاء من جانب
العلة لا المعلول **قال** والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف **اقول**
يعني ان نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية كما مر لانه وجود لهما في الاعيان هو
مجرد العلية او معلولية والا كان موجودا موجودا وبينهما مقابلة التضايف فان العلة
علة للمعلول والمعلول معلول للعلة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضايف على امتناع
كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي
الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضي الحاجة والتاخر فيكون الشيء الواحد مستغنيا عن الشيء
الواحد متقدما عليه محتاجا اليه متاخرا عنه هف **قال** وقد يجتمعان في الشيء الواحد
بالنسبة الى الشيئين لا التعاكس فيهما **اقول** قد يجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد
بالنسبة الى شيئين فيكون علة لاحد الشيئين معلولا للآخر كالعلة المتوسطة فانها معلولة الاول وعلة للمعلول
الاخير

الاخير لكن بشرط ان لا يكون ذلك الا مران متعاكسين في النسبتين بان يكون العلة
الاولى معلولا للمعلول الاخير والمعلول الاخير علة لها والا حاد الدور المحال **المسئلة الخامسة**
في ابطال التسلسل **قال** ولا يتراقى معروضهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل احد
منها ممتنع الحصول بدون علة موجبة لكن الواجب بالممتنع بالغير ممتنع بنفسه فيجب وجود علة لها
خارجة **اقول** لما ابطل الدور شرع في ابطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات
في سلسلة واحدة غير متناهية ووضع الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضهما يعني معروض العلية
والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واحتج عليه بوجوه **الاول** ان كل احد من
تلك الجملة ممكن وكل ممكن يمتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك الاحاد
يمتنع حصوله بدون علته الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب
لانقطاع التسلسل ح وان كانت واجبة بغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة
لسائر الممكنات في امتناع الوجوب بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة لذاتها خارجة عن
السلسلة فتكون السلسلة منقطعة في هذا الوجه عند نظر **قال** وللتطبيق بين الجملة في قصرنا
احاد متناهية واخرى لم نفصل منها **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة
على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره انا اذا
اخذنا جملة العلل والمعلولات الى ما لا نهاية ووضعنا جملة فقطعنا منها قطعة متناهية

في ابطال التسلسل

ثم اطبقنا احدى الجملتين بالاخرى بحيث يكون مبدأ كل واحدة من الجملتين واحدا
فان استمر دائما الى غير النهاية كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة هف وان انقطعت
الناقصة تناهت ويلزم تناهي الزائدة لان ما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو
متناه قال ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يعد كل واحد منها باعتبارها
يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين من حيث السبق اقول هذا وجه ثالث
وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على نوع آخر اخترعه المصنف رحمه الله مغاير للنحو الذي
ذكره القدماء وتقريره انا اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان
كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل التعدد
باعتبار النسبتين فاذا الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علة مغاير له من حيث انه
معلول فلنا ان نطبق كل واحد من العلية والمعلولية في هذه السلسلة من حيث كل واحد
منها علة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول اخرى كالاعداد والمعلولات المتباينات
بالاعتبار فيطابق في الوجود ولا يحتاج في ابطالها الى توهم تطبيق ومع ذلك يحصل العلل
اكثر من المعلولات من حيث ان العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدأ فان المعلولات
قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزائدة عليها بقدر متناه زادت بقدر متناه
فيكون الجملتان متناهيتين قال ولان المؤثر في المجموع ان كان نفسه او جزءا منه لكان

الشيء

٢ ثالث

كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة اذ الجملة لا يجب به و
كيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة اقول هذا وجه رابع
على ابطال التسلسل وتقريره انا اذا فرضنا الجملة مترتبة من علل ومعلولات الى ما لا
يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركبها من الآحاد الممكنة فكل ممكن له مؤثر
فلتلك الجملة مؤثر فاما ان المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لاستحالة كون الشيء
مؤثرا في نفسه واما ان يكون خارجا عنها والخارج من جملة الممكنات فينقطع السلسلة واما
ان يكون جزءا من تلك الجملة وهو محال والا لزم كون الشيء مؤثرا في نفسه وفي علله
التي لا يتناهى وذلك من اعظم المحالات وايضا فان المجموع علة تامة لا بد له من علة
تامة وكل جزء ليس علة تامة لان الجملة لا يجب به فكل جزء لا يصلح ان يكون علة تامة للمجموع
وكيف يجب الجملة بجزء من اجزائها وذلك الجزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة المسئلة

الخامسة

في مباينة المعلول للعلة في الوجود والعدم قال وتتكافأ النسبتان في طرفي
النقيض اقول الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية كافية لنسبة المعلولية
في طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى معروضيها على معنى ان نسبة العلية اذا صدقت
على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس واذا صدقت
نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة المعلولية على معروض عدمي وبالعكس وذلك

ثم بتقدير صحة ذلك ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة لا غيره وبيان ذلك انه ان
عدم المعلول ان لم يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا لذاته هذا خلف بل لا بد من علة لا وجودية او
عدمية والاول باطل لان عند وجود تلك العلة الوجودية ان لم يحصل شيء من اجزاء
العلة المقتضية لوجود المعلول وان حصل شيء منها لزم وجود المعلول نظرا الى تحقق علته التامة
وان لم يحصل شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستندا الى ذلك العدم
لا غيره واذا تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب ان يكون معلولها وجوديا
لانه لو كان عدميا لكان المستند الى عدم علته على ما قلناه لا الى وجود هذه العلة والمعلول
الوجودي مستند الى العلة الوجودية لا العدمية لان تأثير المعدوم في الوجود غير معقول **المسألة**
الثامنة في ان القابل لا يكون فاعلا **قال** والقبول والفعل متباينان مع اتحاد النسبة
لتنافي لازميهما **اقول** ذهب الاوائل الى ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد
وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متباينان يعني لا يجتمعان بل متنافيان لكن
مع اتحاد النسبة يعني ان يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول الذي تقع نسبة
القبول اليه لتنافي لازميهما وهما الامكان والوجوب وذلك لان نسبة القابل الى المقبول نسبة
امكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولا للشيء ومفعولا له بعينه لزم ان يكون
الشيء فاعلا بالوجوب والامكان معا **المسألة التاسعة** في نسبة العلة الى المعلول **قال** ويجب المناسبة

بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى تلك العلة والا فلا **اقول** العلة
ان كان معلولها محتاجا اليها اي الى العلة وجب كونها مناسبة كاستحالة تأثير الشيء في نقيضه والا كان
والكائن على الشخصين على السوية لا اولوية بالاخص من خالف المعلول لا يجب ان يكون
مخالفا للعلة في الماهية ولا يكون اقوى منها ولا مساويا لها في ماهيته وان شرط الحضور والمانع و
ما يتبعها لا مع ذلك وقد يجب تحريك الاجسام الذاتية اشد من تحريكه ان لم يقارن
بسبب الزوجة والمطلوب حركة البدن **المسألة الثامنة** في ان ما يجب العلة ليس
بعلة وكذا ما يجب المعلول ليس بمعلول **قال** ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب
اقول يجب ان النسبة العلية لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة وما يلازمها فان مع
العلة اشياء كثيرة ولوازم لا تدخل لها في العلية كحرارة النار فانها لا تأثير لها في الاحراق
وكذا ما يصاحبه ويلازمه لا يجب صدق النسبة المعلولية عليه **قال الشيخ** ابو علي سينا ان
الفلك الاول يصاحب عليه المحوي ولا يجب ان يكون متقدما بالعلية على المحوي لا يجب مصاحبه
لعلة المحوي متقدمة عليه مع العقل الذي هو علته ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوي متقاربان فلو
كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما يصاحبه اعني عدم الخلاء فيكون
عدم الخلاء متأخرا عنه من حيث انه يصاحب المتأخر وهذا يدل على ان ما مع القبل يجب ان
يكون قبلا فتوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع القبل قبلا من حيث المعية والقبلية

واجب ان يكون جامع القبل قبليا وهذا فاسد لانه فرق بين جامع القبل وجامع البعد
من حيث البعدية والقبلية والشيخ حكم في هذه الصورة اجمالية وكلامه يساويهما بان جامع
البعد يجب ان يكون بعد تحقق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاف ووجود المحوي بخلاف
العقل والفلك المتباينين بالذات والاثبات

المسئلة التاسعة

في ان العنصريات ليست عللا ذاتية بعضها لبعض قال وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية
لشخص آخر منها والا امتنع انتشار الاشخاص وكان مستغنيا عنه بغيره اقول الشخص من العناصر
كهذا الماء مثلا ليس علة ذاتية لشخص آخر منها الا يكون علة لوجوده والا لوجدت الاشخاص
لا تتناهى دفعة واحدة لان العلة الذاتية تقارن معلولها بالذات فان الشخص من العناصر
يستغني عن الشخص من الاشخاص الا ان الاولى بان يكون علة الشخص آخر من بقية اشخاص النوع
بل الشخص الذاتي هو معلول لسببه سببية سائر الاشخاص مع ان الشخص الذي هو العلة ليس اولى بالعلية
من الشخص الذي هو معلوله وما يستغني عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو ان كان علة فبالعرض
يعني انه معه قال ولعدم تقدمه اقول هذا وجه ثالث على امتناع كون الشخص علة بالذات للآخر
وتقريره ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان اذا كانا من نوع واحد استحال
تقدم احدهما على الآخر فقد ماذا شبها ان التقدم الذاتي ما تجوز العلة مع وجود المعلول لانه
يقوم بها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما اذا جمعا في زمان واحد فقد عدم

لتقدم ما فرض

لتقدم ما فرض علة قال ولتكافؤهما اقول هذا وجه رابع وتقريره ان الماء والنار مثلا
شكلا فسان لا يصح ان يكون احدهما علة للآخر قال ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه اقول
هذا وجه خامس وتقريره ان ما يفرض علة من شخصيات النار قد تعدم وما يفرض معلولا يكون
باقيا بعده ويستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتية وبالعكس بل ربما يفرض معلولا وما يفرض علة
يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول

المسئلة العاشرة

في كيفية صدور الافعال منا قال والعقل منا يفتقر في افعاله الى تصور جزئي لتخصيص الفعل ثم شوق ثم
ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اقول القوة البشرية انما تفعل افعالها مع
شعور وادراك على الوجه النافع علما او ظنا فتتصور النفس الصادر عنها الى ما ادركه النفس الكلي
العقل الجزئي فان التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لان نسبة كل كلي الى جزئياته واحدة
فاما ان يقع كلها وهو محال او يقع شيء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يخصص الفعل
فيصير جزئيا فاذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الاثر اشتاقت النفس الى تحصيله فحصلت الارادة
الجازمة بعد التردد فتحرك العضلات الى الفعل منه قال وحركة الى مكان تتبع ارادة
بحسبها وجزئية تتبع تلك الحركة تتبع تخيلات وارادة جزئية يكون السابق من هذه علة
للسابق من تلك المعدة لحصول اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركة في المسافة الى آخرها
اقول الفاعل منا لحركة ما من الحركات انما يفعلها بواسطة القصد والارادة المتعلقة

بالحركة إلى ذلك المفروض وكل حركة تقطع مسافة منقسمة تكون الحركة في كل مسافة من تلك
المسافة جزءاً من الحركة الأولى وكل جزء من تلك الأجزاء يتبع تخيلاً خاصاً وإرادة جزئية
متعلقة به فإذا تعلقت الإرادة بإيجاد الجزء الأول من الحركة ثم وجد الجزء الأول كان وصول
الجسم إلى ذلك الجزء مع الإرادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد إرادة أخرى
متعلقة بجزء آخر وإذا وجدت تلك الإرادة وتعلقت بذلك الجزء فتحرك الجسم
وعلى هذا تتصل التخيلات والإرادات في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة
لإرادة خاصة وكل إرادة خاصة علة لحركة جزئية من غير دور **المسألة الحادية
عشرة** في القوى الجسمانية إنما تؤثر بمشاركة الوضع قال لحاجتها في صدق التأثير على
المقارن الوضع **أقول** يشترط في صدق التأثير عن كل قوة جسمانية على المقارن
لمحل الصور والأعراض الوضع الخاص بإشارة حسية وهي كونه بحيث يشار إليه أنه هنا أو هناك
وذلك لأن القوة الجسمانية لمحل الصور والأعراض المؤثرة إنما يؤثر بواسطة محلها فإنها تؤثر
في محلها أولاً ثم فيما يجاور محلها بواسطة تأثيرها في القرب فإن النار لا تسخن كل شيء بل ما يجاورها
أو ما هو قريب مما يجاورها وهذا الحكم بيّن لا يحتاج إلى برهان **المسألة الثانية عشرة**
في تناهي القوى الجسمانية قال والتناهي بحسب المدة والعدة والشدة القوى باعتبار ما
يصدق التناهي وعدمه إنما هو على المؤثر **أقول** قد ذكر التناهي عطف على الوضع أي يشترط

في هذه

في صدق التأثير على المقارن للصور والأعراض والتناهي ولا تناهي إنما يكون وجوده بحسب ما بينه
للقوى على ما لا يتناهى وقد ذكره أنه عرض في الكلية ممتد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه
للقوى اعلم أن التناهي وعدمه من الأمور المعدوم الملكة وهو عدم التناهي عمّا من شأنه أن يكون
متناهياً إنما يعرضان بالذات للكم أما المتصل كالمقادير وأما المنفصل
كالعدد ولا يتناهى ويعرضان لغيره بواسطة كالجسم في المقادير والعلل في ذوات العدد فإن
عروض التناهي وعدمه لما ظاهر وما يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل
في زمان أو أعمال متوالية فيوصف بالتناهي واللاتناهي فيكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد
تلك الأعمال والذي يكون بحسب مقدار ذلك العمل يكون لا مع وحدة العمل والقائل أن زمانه
أو مع فرض الاتصال في العمل من غير نظر إلى وحدته أو كثرته فأصناف القوى ثلثة **الأول**
ما فرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة
مختلفة ولا شك أن الشدة يجب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهى في الشدة واقعاً لا في زمان و
الإمكان الواقع في نصفه أشد مما لا يتناهى في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة **والثاني** قوى
يفرض صدور عمل منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في
الهواء ولا شك أن الذي يقوى على زمان أكثر أقوى من التي على زمان أقصر فيكون العمل
على غير متناهية في زمان غير متناه فهذه قوة بحسب المدة **والثالث** قوى يفرض صدور

احتمال متزايدة عنها متعلقة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون بالآخر صدر عنها عدد
اكثر اقوى من الآخر يصدر عنها عدد اقل وههنا يقع لغو المشابهة عن عدم تشابه العدد وزيادة لا يجب القدرة
فقط ظهر من هذا ان المشابه وعدمه انما هو بما جاء فاعل المؤثر باعتبار الاعتبارات الثلث
قال لان العدد يختلف باختلاف الفاعل مع اتحاد المبدء لتفاوت مخالفا اقول لما مهد
قاعدة كيفية عروض التشابه وعدمه شرع في الدليل على مطلوبه الاول اعني وجوب تشابه تأثير
القوى الجسمانية وتقريره ان القوى الجسمانية اما ان يكون قسرية او طبيعية وكلاهما
يستحيل صدور ما لا يتناهى عنها اما الاول فلان صدور ما لا يتناهى بحسب الشدة من الحركات عن
القوى القسرية محال ولا يجب المدة او العدة فلانا لو فرضنا جسما متشابها حركه جسما آخر متشابها
من مبدء مفروض حركات لا تتناهى بحسب المدة والعدة ثم حرك تلك القوة بحسب الحركة
جسما مفروضا ذلك الجسم من ذلك المبدء فان تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاكبر لقوة
المعاوقة ههنا لكن المبدء واحد فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي الناقص مع عدم
[illegible] عدم تناهيه هف وههنا سؤال صعب وهو ان التفاوت في الحركة [illegible] جاز ان يكون
بحسب الشدة واجاب المعتذرة عن هذا السؤال في شرح الاشارات بان المراد بالقوة هنا
[illegible] لا نهاية لها بحسب المدة والعدة لا الشدة وفيه لان اخذ القوة بحسب الاعتبار [illegible] لا يتاني
وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وارد بعض تلامذة ابا علي عليه انه لا وجه الحركة كما ان

دفعة

دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن الزيادة متشابهة تشابهها كما ذكر الشيخ انه انما
على المتعاقبين حيث حكما اتباعا بالحوادث لا ازلا وابدا كما نبه [illegible] واجاب الشيخ عنه بالوقوف فان
الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والزيادة والنقصان بخلاف القوة
هنا فانها موجودة يحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل او البعض ولا شك ان كون قوة
القوية على تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك البعض فامكن الحكم بالاشارة هنا
لوجود المحكوم عليه وتحققه بخلاف الحوادث ولقائل ان يقول فيقبل التفاوت في القوة انما
هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه اعني الحركات فاذا لم يمكن الحكم على الحركات بالزيادة و
النقصان لم يمكن الحكم على القوة بالتفاوت قال والطبيعي يختلف باختلاف القابل
[illegible] من الصغر والكبر في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدء عند التناهي اقول هذا بيان
استحالة القسم الثاني وهو ان لم يكن القوة المؤثرة ما لا يتناهى طبيعية وتقريره انه لو كان
قبول الجسم العظم للتحريك عنها مثل قبول الاصغر لما كان التفاوت بسبب المانع وهو اما
جسمية او لوازمها او امر طبيعي والكل محال اما الاول [illegible] عدمه [illegible] خلاف
لكان بسبب الفاعل فان القوة في العظم اكثر من القوة في الصغر لانقسام القوى الطبيعية بانقسام
محالها فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسما من مبدء واحد مفروض فان حركة الكل
كما حركات غير متناهية لكانت حركات الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون اقوى والا لكان

٢ فيها

حال التوسع عنه كمال الشي لا مع عنه هف وان شابهت حركات الافلاك شابهت
حركات الاكر لان نسبة الاثر الى الاثر كنسبة المؤثر الى المؤثر وهذه نسبة تشابه المتشابه
فكذا الاثر **المسئلة الثالثة عشر في العلة المادية** **قال** والمحل المتقوم بالحال
قابل له ومادة للمركب **اقول** المحل اما ان يكون متقوما بالحال او مقوما للحال والا لزم
استغناء احدهما عن الآخر فلا حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هو الموضوع
والهيولى باعتبار الحال تسمى قابلة وباعتبار المركب تسمى مادة **قال** وقبوله ذاتي **اقول**
كون المادة قابلة امر ذاتي لها لا يحتاج الى عرض بواسطة الحركة لانه لولا ذلك لكان عروض
ذلك القبول لها في وقت حصول استعداد قبول آخر ويلزم التسلسل وهو محال فهو دون ذاتي
يعرض للمادة لذاتها **قال** وفيه يحصل القرب والبعد بالاستعدادات بكيفيتها باعتبار الحال فيه
اقول لما ذكر ان قبول المادة لما يحصل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بالمنع اذ قد يتغير
له وهو ان يقال ان المادة قد تقبل شيئا ولا تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الآخر ويزول
عنها القبول الاول وهذا يبطل ان القبول من الحاصلة بسبب الحركة لا من الامور الذاتية
اللازمة لها دائما والتحقيق ان يقال ان القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه
قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب
فاذا حصل القرب بالنظر الى عرض من الاعراض نسب القبول اليه وبعد عن غيره

وفي الحقيقة

وفي الحقيقة انما حصل قرب القبول بحدوثه وسبب القرب والبعد هو الاعراض الحادثة فان
فان الحرارة اذا حصلت المادة واشتدت استعدت لقرب قبول الصورة النارية وخلع
غيرها **المسئلة الرابعة عشر في العلة الصورية** **قال** وهذه الحال صورة
للمركب وجزء فاعل له **اقول** هذه الحال يجب الحال في المادة وهو صورة المركب لانه جزء مادي
لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصور المطلقة
قال وهي واحدة **اقول** ذكر الاوائل ان الصورة المقومة للمادة لا يمكن فرض واحدة لان
الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الاخرى وان لم تستقل كان المجموع هو
الصورة وهي واحدة والصورة واحدة **المسئلة الخامسة عشر في العلة الغائية**
قال والغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة لها في وجودها للمعلول **اقول**
الغائية لها اعتباران تحصل لها باعتبار التقدم والتأخر بالنسبة الى المعلول وذلك
لان الفاعل اذا تصور الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فماهية الغاية علة
لعلية الفاعل اذ لولا تصور الغاية وحصولها في علم الفاعل لما اثر ولا فعل الفعل لان الفاعل
للبيت يتصور الاستكنان اولا ثم يتحرك الى اتخاذ البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت
فماهية الاستكنان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول البيت ولا امتناع في ان يكون الشيء الواحد
متقدما ومتأخرا باعتبارين **قال** وقد تتعدد بالنسبة لكل فاعل **اقول** كل فاعل بالقصد والارادة

فانه انما يفعل لغرض وغاية والا لكان عابثا على ان العبث لا يخلو عن غاية ما كالحركات
المستطفية فى الجب الاوابد ليس لها غايات لان الحبة من البر اذا رسبت فى الارض
الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهو امر اكثرى يسمى بالدوام
والكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع جماعة ذلك لعدم الشعور فى الطبيعة
فلا يعقل لها غاية واجاب بان الشعور ليس فيه تعيين الغاية لا تحصيلها **قال** لا القوة
الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المشتهى وهو قد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون
فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو اما خير او عادة او قصد ضرورى او عبث وجزاف
اقول القوة الحيوانية لها مبادى على ما تقدم **احدها** القوة المحركة المنبثة فى العضلات
وثانيها القوة الشوقية **وثالثها** التخيل او التفكر وغاية الحركة انما هو الوصول الى المشتهى
وقد يكون بعينها غاية للقوة الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول فى الآخر لإزالة
ضجرة وقد يكون غيرها كمن يطلب شخصا فى موضع على حسب سعيه وفى هذا القسم ان لم يحصل غاية
القوة الشوقية سميت الحركة باطلة بالنسبة اليها فان حصلت الغايتان وكان المبدأ التخيل
كالشبيه فهو جزاف والعبث وان كان مع طبيعة كالنفس فهو القصد الضرورى وان كان مع
خلق وملكة نفسانية فهو العادة وان كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم والمظنون **قال** والخير
للطبيعيات غايات وذلك للاتفاقيات **اقول** اما اثبات الغايات للحركات الطبيعية

فقد

فقد تقدم البحث فيه واما العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم لان السبب ان اجتمع جهاته المؤثرة
لزم حصول مسببه قطعا والا كان منفيا فلا مدخل للاتفاق والجواب ان المؤثر قد يتوقف
تأثيره على امر خارجي عن ذاته فاذا دائما حصول معه فيقال للشيء الذي يترتب من دون
الشرائط انه اتفاقي اذا كان اتفاقها كمساويا او اقل او دائما وقد اتفق نادرا مع تلك الشرائط لكان
سببا ذاتيا **المسألة السادسة فى اقسام العلة** **قال** العلة قد تكون
بسيطة وقد تكون مركبة **اقول** يعنى الاطلاق بل يشمل العلل الاربع اعنى المادية والصورية
والفاعلية والغائية فان كل واحدة من هذه الاربع تنقسم الى هذه الاقسام فالعلة الفاعلية
عند المحققين قد تكون بسيطة كالتحريك الواحد من جسما ما وقد تكون مركبة كتحريكات
جماعة جسما اكثر ومنع بعض الناس من التركيب فى العلل والا لزم نقضهما لان كل مركب فان
عدم كل جزء من اجزائه علة مستقلة فى عدمه فلو عدم اجزاء من العلة المركبة لزم عدم
العلة فاذا عدم جزء ثان لم يكن له تكثير تأثير البتة لتحقق العدم بالجزء الاول والثاني
الموصوف بالعلية كل واحد من اجزائه فلزم تعدد العلل وانتفاء التركيب وبالجملة فيلزم منع انتفاء
الاولوية او التحويل وهو باطل لان كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع وان الكل امر يمكن
المجموع علة فان حصر عليه الكلام فى علة حصوله وهذان ضعيفان لاقتضائهما انتفاء المركبات
لو كان علة او لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعفص للحبر والصورة

المركبة كالالوان الصنفية المركبة من اشكال مختلفة والغايات المركبة كالحصول شرايع المطاع
ولقاء الحبيب **قال** وبعضها بالقوة او بالفعل **اقول** هذه المبادي الاربع قد يكون بالقوة
فان النجار فاعل للسرير في الدكان بالقوة وقد يكون بالفعل كالنجار النجار والمادة قد يكون
بالفعل كالجنين للانسان وقد يكون بالقوة كالنطفة والصورة قد يكون بالقوة كالصور
الشبيه الانسان في الهواء وقد يكون بالفعل كالصور الانسانية في المادة بها والغاية قد
يكون عليها وبالفعل من الحصول خارج ذلك **قال** وكلية او جزئية **اقول** قد
العلة قد يكون كلية كالبناء مطلقا وقد يكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي **قال** وذاتية
او عرضية **اقول** العلة قد يكون ذاتية وهي التي تستند المعلول اليها بالحقيقة كالنار
والاحراق وقد يكون عرضية وهي التي تقتضي العلة شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء آخر
كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالعرض لكن لانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعها
حصول البرودة وكذلك البواقي فان المادة الذاتية محل الصورة والعرضية هي تلك المأخوذة
مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي التي لحقت من العوارض
اللازمة او المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي ما يتبع المطلوب وكذا يطلق
العلة العرضية على جامع العلة **قال** وعامة او خاصة **اقول** العلة العامة هي التي تكون جنسا
للعلة الحقيقية كالصانع في البناء الخاصة كالبناء فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور

قال

قال وقريبة او بعيدة **اقول** العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين
المعلول كالعفونة للحمى والبعيدة هي التي علة العلة كالقوة الشهوية وكذا البواقي
قال ومشتركة او خاصة **اقول** المشتركة كالنجار للابواب المتعددة والخاصة
كالنجار لهذا الباب **قال** والعدم الحادث من المبادي العرضية **اقول** الحادث
هو الموجود بعد ان لم يكن وهو انما يتحقق بسبق عدم عليه فلما توقف تحققه على العدم
السابق اطلقوا عليه اسم العدم المبدء بالعرض لا انه سبب بالذات هو الفاعل لانه **قال**
والفاعل في الطرفين واحد **اقول** الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم عند بنياه (?)
اولا من ان علة العدم هي عدم العلة لكنه فالمؤثر في طرفي المعلول هو علة لكن مع حضورها
يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي العدم **قال** ومنه المادة **اقول** نعم من الكلام
التي خرجت وجه قال عليها ونسبة الى المادة الى الصورة فهو من حكم العلل

المسئلة السابعة عشر في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود او العدم

قال وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه **اقول** الاثر لماهيته ولا وجود ولا عدم [illegible] افتقاره
الى المؤثر انما هو في ان تكون موجودة او معدومة اذا الاثر انما يتقدم على احد الطرفين لا الماهية
فلا يعقل ان نجعل السواد سوادا بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل **قال** والماهية
الماهية باعتبار الوجوب الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارجي هي المادة والصورة

طرف

واسباب الوجود من الفاعل والغاية ولا بد للعدم من سبب فلذا وجه كونه قال
وقد بينا ان نسبة الطرفين اعني طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل رجحان
باحدهما الا بالسبب فكما يفتقر الممكن في وجوده الى السبب فيفتقر في عدمه اليه والا لكان
لكان ممتنع الوجود لذاته لا انفكاك الموجود عما هو فارق ومنه غير قار كالحركات والاصوات
والاول يفتقر في عدمه الى السبب لا النوع الثاني فانه يعدم لذاته لانا نقول يستحيل ان
يكون ذلك لذاته والا لم يوجد الحركة لما علة في الوجود فاذا عدمت او عدم احد شرائطها
عدمت وكذا الاصوات ولا تنشرف بين الحركات وغيرها قال ومن العلل
المعدة ما يؤثر في شدة او خلاف او ضعف اقول العلة تنقسم الى المتقدم والى المؤثر
والمتقدم يعقب العلة في سلوكها لكنها يعدها عنه وهو قريب من الشروط والعلة
المعدة لا ان يؤثر في ما يماثلها كالحركة في المنتصف فانها معدة للحركات
في المنتهى وليس فاعلة لها بل الفاعل للحركة هي الطبيعة او النفس لكن فعل كل منهما في
الحركة في المنتهى بعد ما حصول الحركة في المنتصف يعقبه ثم تاثيره احدهما في المعلول
الذي هو الحركة في المنتهى ولا ان يؤثر في خلافها كالحرارة المعدة للسخونة واما
ان يؤثر في ضدها كالحركة المعدة للسكون عند الوصول الى المنتهى قال والاعداد
قريب وبعيد اقول الاعداد منه ما هو قريب ودون ذلك كالجنين
المستعدة

المستعدة لقبول الصورة الانسانية ومنه ما هو بعيد كالعظم النطفة لقبولها
ذلك العلة المعدة قد يكون في نفسه ومن التي يحصل المعلول عقيبها وقد يكون بعيدة
ومن التي لا يكون ويتفاوت العلل في القرب والبعد بحسب تفاوت الاعداد
وهو قابل للشدة والضعف قال ومن العلل العرضية ما هو معدة اقول قد بينا ان
العلل العرضية يقال باعتبارين احدهما ان يؤثر العلة اشياء ويتبع ذلك التاثير
اشياء كون الحرارة يقتضي جمع بين المتماثلين تفرق المختلفات فانها اذا انها يقتضي الخفة
فما خف من المركب من اجزاء سخونة اشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له ان
يجتمع مع ما ثلة والثاني ان يكون للعلة وصف ملازم فيقال له علة عرضية والاول
علة معدة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال

المقصد الثالث في الجواهر وفيه فصول الفصل الأول في تقسيمه

[illegible]

قال وهو إما مفارق [illegible]

[illegible]

ولا ان يكون مغايرا للمادة فاما ان يكون محلها وهو الهيولى او حالا وهو الصورة او ما تركب منهما وهو
الجسم فهذه اقسام الجوهر قال والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال
والعرض اقول قد بينا ان الموضوع اخص من المحل فحينئذ يكون اعم في عدم المحل فحينئذ تعاكس الموضوع و
المحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فحينئذ يكون اعم
قال ويباين الموضوع مباينة اقول الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض
لا يقوم بذاته فبينهما مباينة قال وقد يصدق العرض على المحل والحال جزئيا اقول المحل قد يكون جوهرا وهو
ظاهر وقد يكون عرضا كالخط بين السطح فيصدق بعض المحل عرض والحال قد يكون جوهرا كالصورة
الحالة في المادة وقد يكون عرضا وهو ظاهر فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئيا
المسألة الثانية في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما قال والجوهرية والعرضية من ثواني
المعقولات لتوقف نسبة احدهما بالوسط اقول اتفق العقلاء على ان العرض ليس
جنسا لما تحته بل هو امر عرضي واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته او عارض فالذي اختاره المصنف
انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية عن المحل او
محتاجة اليه امر زائد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكام الذهنية واستدل
عليه بان الذهن يتوقف في نسبة احدهما الى الذات على وسط وكذا احتيج الى الاستدلال
على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف

بجزئه

بجزئه لا على البرهان وهذا الذي ذكره رحمه الله يدل على ان الجوهرية لا على كونه من المعقولات الثانية قال وتختلف
الانواع بالاولوية اقول هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لما تحته لا جنسا لها وتقريره
ان بعض الجواهر اولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الاجناس والجوهر يحمل على كون الجوهر
عرضيا لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الاعراض القارة اولى بالعرضية من غيرها قال والمقول
المشترك عرضي اقول ان العقل يحكم والعقل والنفس والمادة والصورة امر مشترك كالاستغناء
عن الموضوع ولا يعقل بينها مشتركا كالجزء وهذا المعنى امر عرضي فالجوهرية ان جعلت عبارة عن هذا
الاعتبار كانت عرضية لها وان جعلت عبارة عن الماهية المتصفة بهذا الاعتبار فليس هناك ماهية
الجسم ورائها كونه جسما وكذا الجزء في ذوات الماهيات لا تقتضي هذا الاعتبار وان اختلفت حقيقتها
وكذا البحث في العرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الاعراض في الاحتياج الى المحل
والعرضية في الوجود وهذا امر اعتباري فليست العرضية جنسا المسألة الثالثة في نفي التضاد عن
الجوهر قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها اقول لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان انهما
ليسا جنسين شرع في بيان احكامها فبين اولا ما يعرض للجوهر وهو انه لا ضد للجوهر من الجواهر
ولا من غيرها وبيانه ان الضدين هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان لذاتين اخريين وجوديتين على الموضوع مع
كونهما في غاية البعد عنهما وقد بينا ان الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر الى الجوهر ولا
بالنظر الى غيره من الاعراض قال والمعقول من الفناء العدم اقول لما بين انتفاء الضد عن الجوهر

افتقر برقة على ابي هاشم واتباعه حيث جعلوا الجواهر اضدادا من الفناء فقال ان المعقول في الجسم
والمس الفناء امرا وجوديا فيا بها اذ الاجزاء ... جوهر او عرض والقسمان باطلان فلا تحقق له قال
وقد يطلق الفناء على العرض باعتبار اخر اقول ان بعض الاجزاء قد يطلق عليه انه ضد للبعض الاخر لكن
في هذا التضاد باعتبار اخر وهو ان الثاني في المحل ... بعض الصور او بعض ... التضاد كالعرض الاخر
المسئلة الرابعة في ان وحدة المحل يستلزم وحدة الحال قال ووحدة المحل لا يستلزم
وحدة الحال الا مع التماثل فيختلف العكس اقول المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع
الاختلاف كالجسم الذي حله السواد والحركة والحرارة وكالمادة التي يحصل فيها الصورة الجسمية
والنوعية واما مع التماثل فانه لا يجوز ان يحل المثلان محلا واحدا لاستحالة
رفع الاثنينية لاستحالة الامتياز بالذاتيات واللوازم لاشتراكهما فيهما وبالعوارض لعدم اختصاص احدهما بعينه
ظهر ان وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل واما العكس فانه يستلزم به فان وحدة الحال يستلزم
وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد او صورة واحدة في محلين وهو مذهب ... وعلمائهم ... ابي هاشم فانه جوز
حلول بعض الاعراض في اضافات خطأ قال ولا الانقسام فيخرج ... من الطرفين اقول انقسام
المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة والنقطة والاضافات كالابوة والبنوة اعراض قائمة
بمحال منقسمة وهي غير منقسمة اما الوحدة والنقطة فظاهر وكذا الاضافات فانه لا
يعقل حلول نصف الابوة والبنوة في نصف ذات الاب والابن وذهب قوم الى انقسام الحال ان انقسم
المحل

المحل يقتضي انقسام الحال لانه لا يستحيل قيامه مع وحدته فانه لا يقتضي انقسام انقسام المحل فان الحرارة والحركة اذا حلت
لا بد وحدها في المنقسم وذلك ان يكون بعض المحل حارا والبعض متحركا وبعضه ... حارا واعلم ان الاعراض
السارية اذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بد بالنوع الحقائق
او عهد لها الجسم بانقسامها المسئلة الخامسة في استحالة انتقال الاعراض قال والموضوع من جملة
المشخصات ومن يفتقر الى الحال ... فيمتنع اقول الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين
والدليل عليه ان العرض ان لم يتشخص بوجوده لتشخصه ليس معلولا لذاته ولا لغيره ولا ... الا كان
نوعه في شخصه والا لما يحل فيه وانما كان بموجده وتشخصه من موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال فيقتضي
ان يكون معلولا لمحله فيستحيل عليه انتقاله عنه والا لم يكن ذلك المتشخص ذلك المتشخص المسئلة
السادسة في نفي الجزء الذي لا يتجزى قال ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال اقول هذه
مسئلة مختلف ... ذهب جماعة من المتكلمين والحكماء الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى ونسب
بعضهم الى ... وبعضهم ... وذهب ... الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كما هو
عند الحس ... لكنه يقبل الانقسام ... وذهب ... وقد نفى المصنف الجزء الذي لا يتجزى لا
بقوله ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لان ما لا يتجزى اما ان يكون من ذوات الاوضاع
٢ بالاستقلال
اعني الاشياء التي ... اليها بالحس ... بالاستقلال ووجب النقطة في طرف الخط امر لا ...
ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه قال الجزء الاول هذا احد الادلة

على نقطة منه وتقريره انا اذا فرضنا جزءا متوسطا بين جزءين فاما ان يحجبهما عن التماس او لا والثاني

لزم التداخل والاول يوجب الانقسام لان الطرف الملاقي لاحدهما مغاير للطرف الاخر قال والحركة على

على طرفي المركب من ثلاثة اقول هذا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من ثلاثة اجزاء ووضع على طرفيه

جزءان تحركا على التوالي في السرعة والبطء فتلاقيا وان تلاقيا فلا يمكن بان يكون نصف كل واحد

منهما على نصف الطرف والنصف الاخر على نصف المتوسط فيقسم الجميع قال او من اربعة على التبادل

اقول هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة اجزاء ووضع فوق احد طرفيه وتحت طرفه الاخر

جزءان وتحركا على التبادل كل منهما من اول الخط الى اخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فانهما لا يتقاطعان

الا بعد المحاذاة وموضع المحاذاة ان كان هو الثاني او الثالث كان احدهما قد قطع اكثر فلا بد وان يكون

بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع قال والتزامهم ما شهد الحس بكذبه من التفكك ومن سكون المتحرك

على الاستدارة باقي عن وضعه ونسبة اجزائه ومع الجزء يلزم التفكك لان الجزء الواقع في المنطقة اذا

تحرك جزءا فان تحرك القريب من القطب جزءا لزم تساوي المداران وهو محال بالضرورة وان تحرك

اقل من جزء لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم التفكك اقول ان السرعة والبطء كيفيتان قائمتان

بالحركة لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه لانه لو كان بسبب تخلل السكنات الفرس الذي يسير من اول

النهار الى اخره خمسين فرسخا على حركاته بازاء حركات الشمس من اول النهار الى اخره مع

حركات الاخرى لكن حركات الشمس اضعاف حركات الفرس فيكون سكنات الفرس اضعاف اضعاف

حركاته لكن الحس يكذبه وكذلك اذا ثبت هذا فاذا تحرك السريع جزءا فان تحرك البطيء جزءا ساواه

هف وان تحرك اقل لزم الانقسام فان لم يتحرك اصلا لزم المحال الذي ذكرناه من تخلل السكنات

وسكون المتحرك الثالث ان الدائرة موجودة بالحس فان كانت حقيقية لزم ابطال الجزء

لان الدائرة المنطبقة ان تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها تساوت الدائرة المنطبقة

هف وان تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم يكن حقيقية كان ذلك الانقطاع

بعض اجزائها وانخفاض البعض الاخر لكن المتحقق اذا اخذ بالاجزاء تنفصل كانت الدائرة حقيقية

ولزم ما ذكرنا اولا من لزوم الانقسام قال والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار انتهائه اقول

هذا جواب عن حجة من اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة لانها نهاية الخط فان كانت

جوهرا فهو المطلوب وان كانت عرضا فمحلها ان انقسم انقسمت لان الحال في احد الجزءين مغاير للحال في

الجزء الاخر فان لم ينقسم فهو المطلوب والجواب انها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسام الحال

الحال في المنقسم باعتبار ... لا يلزم انقسامه بانقسام محله والنقطة عرض في الخط

المنقسم باعتبار انتهائه قال والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا اقول هذا

جواب عن حجة اخرى لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات غير القارة

فاما ان يكون في الحال وجودها اولا والثاني باطل لان الماضي والمستقبل معدومان فلو لم يكن موجودة

لزم نفيها مطلقا واذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان احد طرفيها سابقا على الاخر

فلا يكون الا امرا كونه حاضرا هف فان لم يكن منقسما كانت الحركة الى ذلك غير منقسمة لانتهائها الى ذلك
الحركة الذي الحركة فى احد جزئيه مغاير للحركة فى الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمة مع انا فرضناها غير منقسمة هذا خلف
ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا لان الماضي والمستقبل وان كانا معدومين
في الحال لكنهما لا وجود في حد نفسه قال والآن لا تحقق له خارجا اقول هذا جواب عن حجة
الاخرى لهم وهي ان الآن موجود لانتفاء الماضي والمستقبل فان كان الآن منقسما كان الزمان منقسما
... يستحيل انقسامه والا لزم ان يكون الماضي بعضه غير يكون الآن كلا انا هف واذا كان موجودا
فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة والا لكان احد طرفيها واقعا في زمان والآخر في زمان آخر فيقسم ما فرضناه
غير منقسم هف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما عرفت تقريره وتقرير الجواب ان الماضي
والمستقبل موجودان في حد انفسهما معدومان في الآن لا مطلقا والآن لا تحقق له في الخارج قال
ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة اقول لما فرغ من النقض شرع في المعارضة فاستدل على ان
الحركة لا يمكن تركبها مما لا يتجزى لانها لو تركبت مما لا يتجزى لم يكن موجودة والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
المقدم بيان الشرطية ان الجزء اذا تحرك من جزء الى آخر فاما ان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء
الاول وهو باطل لانه حينئذ لم يأخذ في الحركة ولا حال كونه في الجزء الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة قد
انقطعت فانقطعت ولا واسطة بين الاول والثاني وهذا لا يرد على من يثبت الجزء لا يجري وقد نص
على نفي الواسطة بل يمكن ان يقرر بيان الشرطية من وجه آخر وهو ان الحركة اما ان يكون عبارة

عن الآن الاول والآن الثاني وما قالوه من الاختلاف لا ... في ذلك قال والقائل بعدم تناهي الاجزاء
مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف تاليها بتناهي وبتصنيف والتقسيم في الكتاب اقول لما فرغ من ابطال مذهب
القائلين بالجوهر الفرد شرع في ابطال مذهب القائلين بعدم تناهي الاجزاء وقد استدل عليه بالمقدم
فان الاول ... انا لا نبطل الجوهر الفرد سلمنا لكن ترتب الجسم من افراد متناهية او غير متناهية
استدل المص بوجوه الاول انا نفرض احد الاجسام مؤلفا من الافراد ... في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقداره
على مقدار الواحد او لا والثاني باطل والا لم يكن ... حجم المقدار ولا للعدد وهو ظاهر قطعا وان زاد
مقداره على مقدار الواحد حتى حصل ابعاد ثلاثة ... الجسم من افراد متناهية وهو يبطل ... كل جسم ...
من افراد جزء متناهية ... لزوم النقض بوجود المؤلف ... وقد ... في التقسيم في الكتاب
... بان نحكم انه ... الاجسام ... من اجزاء غير متناهية ...
ان ... المؤلف الذي ... من الاجزاء المتناهية في حجمه الاجسام فنقول كل جسم ... المقدار
اول ... المؤلف ... المقدار ... لكنا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة
الاجزاء وينقص بنقصانها فنسبة المقدار الى المقدار نسبة ... فكذا النسبة الاجزاء الى الاجزاء قال
ويلزم عدم لحوق السريع البطيء اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعدم تناهي الاجزاء
وتقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيء والتالي باطل فكذا المقدم بيان الشرطية
ان البطيء اذا قطع مسافة ثم ابتدأ السريع يقطع البطيء شيئا آخر وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء

قال وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه اقول هذا وجه ثالث قريب من الوجه الاول
الا ان تقريره انا لو فرضنا الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتناهى لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة
المتناهية في زمان متناه لانه لا يمكنه قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها الا بعد
قطع ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيكون هناك ازمنة غير متناهية وقد تكلمنا على هذا الوجه
في كتاب الاسرار بما يستغنى به هاهنا قال والطفرة وقفت ببطلان الطفرة والتداخل اقول
اعلم ان القائلين بعدم تناهي الاجزاء اعتذروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم
من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار لان الاجزاء تتداخل لو تقدير حجم جزء واحد في جزء
واحد وقد قرره فلا يلزم بقاء النسبة واعتذروا عن الوجهين الاخيرين بالطفرة لان المتحرك
اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه يطفر بعض تلك الاجزاء ويتحرك على بعض
الاخر وكذلك السريع يطفر بعض الاجزاء التي لا يطفرها البطيء وهذان العذران باطلان بالضرورة قال
والقسمة بانواعها تحدث اثنينية تساوي طباع كل منهما طباع المجموع اقول يريد ان يبطل
مذهب ذي مقراطيس في هذا الموضع وهو ان الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمة
الوهمية لا الانفكاكية وبيانه ان القسمة بانواعها الثلثة اعني الانفكاكية والوهمية
والتي باختلاف الاعراض الاضافية او الحقيقية تحدث في المقسوم اثنينية تكون طبيعة
كل واحد من القسمين مساوية لطبيعة المجموع والطبيعة الخارج عنه وكل واحد من القسمين لما صح
عليه

عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى قال واتباع الانفكاك لعارض
لا يقتضي امتناع الانفكاك لذاته اقول بعض الاجسام لا يمتنع عليها القسمة الانفكاكية لا بالنظر الى ذواتها بل بالنظر
الى امر خارج عن الحقيقة الجسمية كالصغر المفرط بحيث لا تتناوله الآلة القاطعة او صلابته او
حصول صورة تقتضي ذلك كما في الفلك عندهم فيمتنع بالعرض ولكن ذلك لا امتناع لذاته قال
فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى اقول هذه نتيجة ما فرغ منه قد بطل القول
بتركيب الجسم من اجزاء لا تتجزأ الافراد سواء كانت متناهية او غير متناهية وثبت انه واحد في نفسه متصل
لا مفاصل له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لا الى نهاية من الانقسام والا لزم
ما تقدم في ابطال مذهب ذي مقراطيس او لا الى نهاية وهو المطلوب المسئلة الثانية في نفي الهيولى
قال ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اقول يريد
ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين وابو البركات
البغدادي قال ابو علي ان الجسم مركب من الهيولى والصورة واحتج عليه بان الجسم متصل في نفسه
وقابل للانفصال ويستحيل ان يكون هو الاتصال بنفسه لان الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال
من محل يقبل الاتصال والانفصال وذلك هو الهيولى والاتصال الصورة فاستدل المصنف رحمه الله
على ذلك وقال ان ذلك اي قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة لما قررناه في كلام ابي علي
لان الجسم المتصل له مادة واحدة فاذا قسمناه استحال ان يتحد المادة مع وحدتهما اتفاقا

بل يحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث
مسبوق لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بالفعل في
الجسم في فصل الاول من هذه المقالة لا نشاء المسئلة الثامنة في اثبات ان لكل جسم قال ولكل جسم
مكان يطلبه عند الخروج منه بالقسر اقول كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر الى مكان يحل
فيه لما قال وجود جسم مجرد عن الامكنة ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لانا اذا جردنا
الجسم عن كل العوارض فاما ان يحل في شيء من الامكنة وهو محال او يحل في الجميع وهو ايضا كذلك بالضرورة
او يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه
الاقرب الطرق وهو الاستقامة قال ولو تعدد اختلف اقول يريد ان يبين ان المكان الطبيعي
واحد لانه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان اذا حصل في احدهما كان تاركا للآخر بالطبع
وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا هذا خلف فالاخر لتعدد ينفي الطبيعي اختلف ولكن له مكان
طبيعي قال ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه اقول المركب ان تركب
من جوهرين وان تساويا وتجاذبا وقف في الوسط بينهما والا الغالب وان غلب احدهما كان مكانه
مكان الغالب والا كان الوسط وان تركب من اربعة متساوية حصل في الوسط وما اتفق وجوده
فيه وان غلب احدهما كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الموجبة بينه
قال وكذا الشكل الطبيعي الكرة اقول قد مر في تعريف الشكل انه ما احاط به حد او حدود والحق انه من الكيفيات

المختصة

المختصة بالكميات وهي هيئة احاطة حد او حدود بالجسم وهو طبيعي وقسري لان كل جسم فانه
على ما ثبت وكل متناه مشكل بالضرورة واذا فرض خاليا عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا له
ولما كانت الطبيعة واحدة اقتضت امورا غير مختلفة ولا شكل يطلبه الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو
المستدير وباقي الاشكال قسري المسئلة التاسعة في تحقيق ماهية المكان قال والمعقول في المكان البعد
فان الامارات تساعد عليه اقول الاول يعني به المكان لانه قد تبين ان الجسم يفتقر بطبيعته الى
شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهرا وكان طبيعيا بحيث المكان ثم عاد الى تحقيق ماهية
المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون امران احدهما انه السطح والثاني البعد الممكن وذهب
قد ظنون الى انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسطو وابو
علي بن سينا واختاره المصنف في الاول وهو اختيار ابي البركات البغدادي ومذهب المتكلمين قريب الى القبول
على ما اختاره المصنف ان المعقول من المكان هو البعد فانا اذا تصورنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد
التي يحيط بها جرم الكوز بحيث اذا ملئ ماء شغلها الماء وجلتها والامارات المشهورة في المكان
من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه وما يحيط به الكون الاستقرار يساعد على ان المكان
هو البعد قال والحكم ان البعد منه مجرد للمادة وهو الحال في الجسم وهو بمساوية ومنه مفارق يحل الجسم
فيه فيتحد فيها جملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة اقول
لما فرغ من بيان ماهية المكان شرع في الاشارة بقسمة يورد على كون المكان بعدا وهو ان المكان

ان كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي باطل والمقدم مثله بيان الشرطية ان المتمكن له بعد فاذا بقيا معا لزم الاجتماع والا تداخلا اذ لا يزيد بعده الاول عند حلول المحوى وان عدم احدهما كان احد المعدوم حالا في الموجود او بالعكس واما ثانيا فلان ما بيان استحالة التداخل ضرورى لانه قد ثبت بما سبق امتناع الانقسام لان المعقول في البعد المتخصص انما هو البعد الذي بين طرفيه الاول ونحوه يشكل العقل في تعدده ومن نفسه ونقرره ان البعد نوع قسمين احدهما بعد مفارق للمادة حال فيها وهو البعد المقارن للجسم والآخر مفارق للمادة وهو الحاصل بين الاجسام المتباعدة والفعل مانع مساوى نوع البعد المقارن للمادة لبعض فلا يجامعه لاستحالة تداخل بعد بين البعد بين متقارنين والثاني لا يستحيل عليه ما ذكر مما قرر ان بعد الاخر ويطابقه ويتحد به ويمثل الجسم المداخل بعده له ولا يمتنع في هذه المداخلة والاتحاد لان هذا البعد خال عن المادة قال ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اقول لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب المخالفين القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى وتقرير البطلان ان المكان لو كان هو السطح لتضادت الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء مفارقان وسطحا البعد سطح مع كونهما ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة لمكان آخر ولكانت الشمس المتحركة لملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك او حركة الساكن وذلك تضاد في الاحكام محال

قال ولم يتم

قال ولم يتم المكان اقول هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح وتقريره ان الحقيقة حكموا بامتناع كل جسم مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الاول لزم انتفاء ما بين وهو لازم عدم تناهي الاجسام حتى يكون كل جسم محاط بغيره او حصول جسم في مكان بان يكون محيطا بجميع الاجسام والقسمان باطلان فالمقدم مثله المسئلة العاشرة في امتناع الخلاء قال وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل والا لتساوت حركة الحامل حركة عديمة عنه في معاوقة الحامل بينهما رمانها اقول اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم بجواز الخلاء وذهب آخرون الى امتناعه وهو اختيار المصنف ره واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتا لكانت الحركة مع العائق ودونه بحكم بالضرورة والمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركا يقطع مسافة ماخالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة بعينها في زمان الحركة يكون الحول وقت الملاء الموجود في المسافة معاوق للمتحرك عن الحركة فانفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء آخر ادق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمان في الملاء وهو النصف فيكون معاوقته نصف معاوقة الاول فيتحرك المتحرك في ساعة لكن الملاء الادق فيه بعض معاوق فيكون الحركة مع العائق كالحركة بدونه المسئلة الحادية عشر في البحث عن الجهة قال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة اقول لما بحث عن المكان وكانت الجهة مقارنة له في ظن اكثر الناس عقبه بالبحث عنها وهي عند جماعة من الاوائل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وذلك ان كل شيء ذو امتداد

آخذا من المشهور متناهيا الى الشيء الذي هو ذات الشيء من طرف الامتداد الى ما حقق فاقصد الاشارة

قال وليست منقسمة اقول لما كانت الجهة عبارة عن الطرف لم يكن منقسمة لان الطرف

لو كان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل منها ما يكون الطرف طرفا حقيقيا ولان المتحرك

اذا وصل الى المنقسم لم يخل اما ان يكون متحركا عن الجهة فقد يكون متحركا في الجهة او يكون متحركا

عن الجهة فقد يكون ما متحركا عن الجهة او يكون متحركا اليها فقد يكون المتروك في الجهة قال وهي

ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اقول الجهة ليست امرا مجردا

عن المواد وعلائقها بل هي ذوات الاوضاع التي يشار اليها الاشارة الحسية ويقصد

بالحركة وبالاشارة موجودة وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان ما يقصد

بالحركة وقد يكون موجودا كالجهة فانها تقصد بالحركة لا لتحصل بل يقصد الحصول فيها وقد يكون

معدوما كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه

بل لتحصيله قال والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه اقول الجهة منها ما هو طبيعي

وهو شيئان احدهما الفوق والآخر السفل ومنه ما هو غير طبيعي وهو ما عداهما ونعني بالطبيعي ما لا يتبدل

بتغيره ولا يتغير بحسب الفرض وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدام قد يصير خلفا وكذا اليمين قد يصير يسارا

ولا الفوق والسفل فانهما ... الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لانها اطراف الخطوط المفروضة

في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية قال الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان

فلكية

فلكية وعنصرية فالفلكية منها تسعة واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك

الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة ويشتمل على افلاك التسعة او بعضها خارجة

المراكز والمجموع اربعة وعشرون ويشتمل على خمسة متحيرة والف وعشرين كوكب ثوابت

ونيف

اقول لما فرغ من البحث عن محدد الجهات شرع في البحث عن جزئيات ما وعد به بالاجمال وقدم الجنس

وذكر في هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في البحث عن الاجسام الفلكية اعلم ان الاجسام تنقسم الى

قسمين فلكية وعنصرية والا فلاك كلها [illegible] واحدة بسيطة او مركبة ولا جزئية

الفلكية تسع واحد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وغير مكوكب ويسمى الفلك الاطلس

لخلوه عن الكواكب وتحته فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمحدبه مقعر محدب فلك

زحل وتحته فلك المشتري وتحته فلك المريخ وتحته فلك الشمس وتحته فلك الزهرة وتحته فلك عطارد وتحته

القمر مماسا مقعره لمحدب الساكن وهذه التسعة متوافقة المراكز ومتوافقة الاوضاع مركزها

ثم ان كل واحد من هذه الافلاك غير فلك الشمس ينفصل الى اجسام كثيرة بقتضيه حركة [illegible] كانت

في الكواكب في العرض والطول والاستقامة والرجوع والسرعة والبطء والبعد والقرب من الارض فاثبتوا

لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم مماسا محدبه بسطح ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو

فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فانه ممثله محيط بآخر يسمى الجوزهر واثبتوا للجميع فلكا خارج المركز

غير مركز العالم منفصل عن الممثل والمائل يماس محدبها ومقعرها على نقطتين تسمى احداهما الاوج والاخرى ... البعد

حقيقة واثبتوا فلكا آخر سموه فلك الشمس وهو محيط بالارض بل مركزه خارج المركز يماس محدبه
سطحه على نقطتين سموا الابعد ذروة والاقرب حضيضا واثبتوا للسبعة غير الشمس
لها فلكا خارج المركز خاصة واثبتوا لعطارد فلكين خارج المركز سموا احدهما المدير والثاني الحامل
فالمجموع مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون فلكا يشتمل سبعة افلاك منها على سبعة
كواكب سيارة وفلك البروج يشتمل على الف ونيف وعشرين كوكبا ثابتة ويكون
الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكروه غير معلوم بل يجوز ان
يوجد افلاك كثيرة فيما وراء المحيط او بين هذه الافلاك ويقول بعضهم ان البعد بعد كل سافل
مساو للاقرب وقرب كل عال باطل لان البعد والاقرب قرب عطارد وشمس وبعده جرم القمر قال
والقرب بسيط اقول ذهبوا الى ان الفلك بسيطة لانه لو تركب يتطرق الانحلال
والفلك لا يتطرق عليه الانحلال في هذه المدة المتطاولة فيكون بسيطا وهذا الحكم
واجب عندهم وممكن عندنا لان الاجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها
والانحلال قال خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها اقول هذا حكم آخر للافلاك
وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعني البرودة والحرارة وما ينسب اليها ولا بالكيفيات
الانفعالية اعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليها غير متصفة بلوازمها اعني الثقل والخفة
واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حادثة لكانت في غاية الحرارة والتالي

باطل

باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل الموجد في مادة بسيطة لا يعوق لها
عن حصول كمال الاثر وبيان بطلان التالي ان الهواء العالي ابرد من الهواء الملاصق
لوجه الارض وكذا لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها فكان يستولي الجمود على
العناصر فما كان يتكون شيء من الحيوان ولقائل ان يقول لا يلزم من اقتضاء
الحرارة حصول النهاية لان الشديد والضعيف يختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء
الماهية نوعا اقتضاء النوع الآخر ولهذا كان الهواء مقتضيا للسخونة ولم يقتض الغاية
منها ولا يصح الاعتذار بان الرطوبة مانعة لان الرطوبة انما تمنع
عن كمال السخونة اذا اخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرقة واللطافة ولا مكان ان تكون
الطبيعة الفلكية تقتضي ما يمنع عن الكمال لان الرطوبة اذا منعت عن كمال الحرارة
كانت الطبيعة الواحدة تقتضي امرين متنافيين اذا عرفت هذا فنقول لما انتفت
الحرارة والبرودة انتفت لوازمها عن الثقل والخفة قال شفافة اقول استدلوا
على شفافية الافلاك بوجهين احدهما انها بسائط وهو منقوض بالقمر والثاني انها لا
تحجب ما وراءها عن الابصار فانها تبصر الثوابت التي في الفلك الثامن وهذا
ايضا ظني لان فيه النقض لجواز ان يكون لها لون ضعيف غير مانع عن الابصار كما في البلور
المسئلة الثانية في البحث عن العناصر البسيطة قال واما العناصر البسيطة فاربعة

النقص

احدها

كرة

او ازدواجات

كرة النار والهواء والماء والأرض ويستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية

أقول لما فرغ من البحث عن الأجرام الفلكية شرع في البحث عن الأجسام العنصرية وهي إما
بسيطة أو مركبة ولما كان البسيط جزءا من المركب كان البحث عن أجزاء الشيء مقدما على البحث
عن الكل فقدم البحث عن البسائط واعلم أن البسائط العنصرية أربعة فأعلاها النار
ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض ومركزها مركز العالم لأن النار حارة في الغاية فتطلب العلو
والهواء حار لا في الغاية فيطلب علوا فوق باقي العناصر والأرض أبرد العناصر فتطلب المركز
وهذه الأربعة كرية ينطبق بعضها على بعض لبساطتها لأن خسوف القمر إذا اعتبر في
وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلاد المخالفة لتلك البلدة في الطول في ذلك الوقت
بعينه والتفاوت على نسبة خطوط نصف النهار إلى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع القطب
الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس وهذا يدل على كروية الأرض والأغوار والأنجاد لا تؤثر
في الكرية لصغرها بالنسبة إليها ولأن راكب البحر إذا قرب من الجبل ظهرت له
قلته أولا ثم أسفله ثانيا والبعد بينه وبين القلة أكثر مما بينه وبين الأسفل والسبب
في ذلك حدبة الماء الساترة عن الأبصار الأسفل دون الباقي فإن قلت لم لا يجوز بسبب طبقتها لم تنقض الكرية
وإنما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها في أربع لأن ازدواجات الكيفيات الفعلية
والانفعالية أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة قال وكل منها ينقلب إلى الآخر

وذلك

٢ الن ار

وذلك إما بواسطة أو بوسائط أقول هذه العناصر الأربعة كل واحد منها ينقلب إلى الآخر إما
ابتداء كصيرورة النار هواء أو بواسطة واحدة كصيرورتها ماء بواسطة انقلابها هواء ثم انقلب
الهواء ماء أو بوسائط كصيرورتها أرضا بواسطة انقلابها هواء ثم ماء ثم أرضا والدليل على
أن جانب الماء انقلاب العنصر الملاصق كانقلاب الماء هواء وفي البعيد بواسطة ويدل على
انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما يشاهد من صيرورة النار هواء عند الانطفاء وصيرورة
الهواء نارا عند إلحاح النفخ وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب
الماطر من غير وصول البخار إليه وصيرورة الماء هواء عند إسخانه وصيرورة الماء أرضا كما يعقد
أهل الحيل المياه أحجارا صلبة وصيرورة الأرض ماء كما يتخذون مياها حارة ويحلون
فيها أحجارا صعبة حتى تصير مياها جارية قال فالنار حارة يابسة شفافة متحركة
بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على إحالة المركب إليها أقول لما فرغ من الكلام
المشترك بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدأ
بالنار وذكر من أحكامها ستة الأول أنها حارة والحس يدل على حرارة النار المركبة
عندنا ولأن النار البسيطة التي تحت الفلك الأثير فإنها إذا كانت على حيز الطبيعة خالية
عن العائق ولطلب طبعها فإن الحرارة موجودة في النار المحسوسة امتزاجها بالقوة ملكيف
بالنار الصرفة الثاني أنها يابسة وهو معلوم بالحس لكنه إن عنى باليبوسة ما لا ينفعل

بغيره وكان عنصرها مما يتشكل بالاشكال الغريبة فان رايت ما يشبه بهذا المعنى الثالث
انها شفافة والا لحجبت الثوابت عن الابصار ولان النار لو كانت [illegible]
كانت افقى لكانت الاصول الشعل الرابع انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظني لانهم راوا الشهب
متحركة بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان جزءا من الفلك متصل بها كانه جزء
من النار واذا انفصل ذلك الجزء انفصل المتمكن فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لان
الشهب لا يتحرك الى جهة واحدة بل قد يكون الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى وما ذكره
من العلة فهو بعيد والا لزم حركة الهواء والماء والارض مع ان الفلك بسيط لا جزء له ولو
فرض له جزء لكانت [illegible] وقد يتكيف بعض جهاتها فيكون بعضها بعض اجزاء النار البسيطة
والبعض الاخر مكانا للاخر الكائنة فيها ليست طبقة واحدة وذلك لو ثبت [illegible] احالة
ما يجاورها [illegible] المركب [illegible] وذلك ظاهر
قال والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات اقول لما فرغ من البحث عن احكام النار
شرع في البحث عن احكام الهواء الملاصق لها وذكر احكاما اربعة الاول انه حار وذلك
فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وهو [illegible] الثاني جرمه واكثر النار وذهب [illegible] انه حار [illegible]
لان الماء اذا اريد جعله هواء [illegible] فيقبل التسخين [illegible] احكام التسخين فيقلب هواء [illegible]
منعوا من ذلك [illegible] السخونة بطبعه ليبلغ فيها الغاية لوجود العلة الحائلة عن العائق
النار

الثاني انه رطب بمعنى سهولة قبول الاشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا انما يرجع
الى الكيفية الانفعالية الثالث انه شفاف وهو ظاهر لعدم ادراكه [illegible] بالبصر
الرابع انه ذو طبقات اربع الاولى الملاصقة الارض الثانية الطبقة الباردة بسبب [illegible]
من الاجزاء الثالثة الطبقة الصرفة الرابعة الطبقة الممتزجة بشيء من النار قال
والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة اقول
ذكر له احكاما اربعة الاول انه بارد والحس يدل عليه لان [illegible] المستحمات الخارجة يحس
ببرده وقد اختلفوا فالاكثر على ان الارض ابرد منه لانها اكثف وابعد من المسخنات والحركة
الفلكية وقال قوم ان الماء ابرد لانا نحس بذلك وهو ضعيف لان التبريد قد يكون
لشدة اللمس ولا يكون في نفس الامر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في
الاجسام الذائبة كالرصاص وغيره اشد بردا في الحس من النار العرضة فانه [illegible]
الفعال النار العرضة عن [illegible] لاجل لطافتها [illegible] الماء اللطيف
ينبسط على العضو ويصل الى كل جزء منه والملتصق به [illegible]
فكان الماء [illegible] اكثر الثاني انه رطب وهو ظاهر بمعنى البلة وقيل انه يقتضي
الجمود لانه بارد بالطبع والبرد يقتضي الجمود وانما عرض السيلان بسبب سخونة الارض
والهواء ولو خلي وطبعه يقتضي الجمود الثالث انه شفاف لانه مع عمقه لا يحجب عن الابصار

٢ روال

وقيل انه يموت وان لم يكن بريئا ونصف لو لم يحجب عن الابصار الا انه محيط باكثر الارض

وهو حكم ظني لانه لم يحصل العناصر متشاجرة الا الاستقلال الاضعف وعدم عنصره فلولا احاطة بثلثة ارباع

الارض لكان اخف من الارض واذا كان محيطا باكثر الارض كان هو الماء والا فاما ان يكون فوق

الارض او تحتها والثاني باطل والا لكان اخف من الارض فيتعين الاول وهو المطلوب ولما اثبت انه طبقة

واحدة هو الماء وهو ظاهر **قال** والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات

اقول ذكر للارض احكاما خمسة الاول انها باردة والثاني انها كثيفة وقد سلف البحث في انهما بردا العنصر

الاثقل الثالث انها يابسة وهو يتبع ظاهر الثالث انها ساكنة في الوسط وقد نازع في ذلك جماعة فذهب جماعة

الى انها متحركة الى السفل واخرون الى العلو واخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله

والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت هابطة ولما نزل الحجر الى فوق ان كانت صاعدة ولما سقط

الى الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار في هذا الحكم المخاصرة بقوله في الوسط وهو الرابع

على من زعم انها ساكنة بسبب عدم مشابهة الحجر من جانب السفل لا من حيث الطبع وبيان بطلان هذا القول

ظ لان الاجسام ليس منها الا الرابع انها شفافة وقد وقع منازعة بين القوم فذهب جماعة الى انه

لانها بسيطة وذهب اخرون الى المنع لانا نشاهد الارض فان كانت بسيطة فالمطلوب وان كانت

ممتزجة بغيرها كانت الارض عليها اغلب فكانت الشفافية اغلب والحق ذلك ثم

بعضوا اكثر اولئك بالغوا الاسرع طبقاتها وهي ثلث طبقة هي الارض محضة وهي المركز وما يقاربه

وطبقة

بدن فلتعلق بعض ما يحدث من مبادئها فاذا تعلقت النفس بجزء منه تنتج لزم اجتماع

النفسين لبدن واحد وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الابدان والنفوس حتى لا يوجد نفسان

لبدن واحد وبالعكس **المسألة الحادية عشرة في كيفية تعقل النفس وادراكها** **قال**

وتعقل بذاتها وتدرك بالالات لامتياز بين المختلفين وضعا من غير استنادا **اقول**

اعلم ان التعقل هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب

جماعة من القدماء الى ان النفس تعقل الامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى آلة وتدرك الامور

الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراك والحكم الاول ظ فانا نعلم قطعا انا ندرك

الامور الكلية مع اختلال كل عضو يتوهم انه آلة التعقل وقد سبق تحقيق ذلك وفي الحكم الثاني

وهو افتقارها في الادراك الجزئي بالالات فلانا نميز بين الامور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع

لا غير كما انا نفرق بين العينين واليمين واليسار من الصورة المتخيلة ونميز بينهما مع اتحادهما

في الحقيقة واشتراكهما في الوضع فليس الامتياز بينهما ولا بالجزء الذاتي لاشتراكهما بل لامور عارضة

ثم اختصاص كل واحد منهما بعارضها ليس في الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج فليس

الامتياز في ماخوذ عنه بل للاخذ فان كان محل احدهما بعينه هو محل الاخر استحال اختصاص

احدهما بكونه يمينا والاخر بكونه يسارا لان نسبة العارض اليهما واحدة فيفتقر الى ان يكون

المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذي يحل فيه احدهما غير الجانب الذي يحل فيه الاخر او غير

هذا قوله وتفصيل بيانه اشارة الى ما ذكرناه من ان التعقل للامور الكلية لذات النفس من غير

الة وقوله يدرك بالالات اشارة الى ان ادراك الامور الجزئية انما يكون بواسطة قوى جسمانية

وقوله الامتياز بين المختلفين وضعا اشارة الى ما تمثلناه من الامتياز بين يمين الشي ويساره (المعلقين)

وقوله من غير استناد اي من غير استناد الى الخارج المسئلة الثانية عشر في القوى النباتية

قال وللنفس قوى تدرك بها غيره من الغاذية والنامية والمولدة اقول لما

كان البدن آلة للنفس في افاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركبا

من العناصر المتضادة وكان تاثير جزء الاخر فيه الا حالا لا يبقى في بقائه الى ايراد بدل

ما يتحلل منه فاقتضت حكمته تعالى جعل النفس ذا قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتي

وذلك انما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن في اول خلقه محتاجا الى زيادة في

مقداره على التناسب في اقطاره بحيث ... ينضم اليه من خارج ينضم وجب في حكمته تعالى جعل

النفس ذا قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن ينقطع ويعدم واقتضت عنايته تعالى

الاستحفاظ لهذا النوع وجب في حكمته تعالى جعل النفس ذا قوة تحيل بعض الجواهر المستعدة

لقبول الصورة الانسانية الى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت للنفس ذا قوى

الثلث الغاذية والنامية والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان و

الحيوان والنبات والغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليجعله بدل ما

يتحلل

يتحلل والنامية هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو والمولدة هي التي

تجعل المني مستعدا لقبول الصور والقوى ... واعلم ان استناد التصوير الى هذه القوة

باطل ... بيانه ... قال ومنها ما يختص بها الحيوان للادراك الجزئي او الكلي

قال اقول ... قوى يختص بها الحيوان ... وهي للادراك الجزئي ... وهو الحس ...

للكلي وهو العقل ... يشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو اخص من القوى الاول

مشترك بينهما وبين النبات والتعقل اخص من الحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان

قال فالمغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة اقول القوة الغاذية تتوقف

فعلها على اربع قوى لهم الاعشنة ... الجاذبة للغذاء والماسكة له والهاضمة والدافعة ...

يحيل الغذاء الى ... والماسكة ... لان يحيل الغاذية جزء ... من

المغتذي والدافعة للمفصلات قال وقد يقع لبعض الاعضاء اقول كالمعدة التي

تجذب ... غذاء لكل البدن والتي يمسكه هناك والتي تغيره ... فان ... والتي

يدفعه ... وفيها ... قوة جاذبة ... المعدة ... وقوة ماسكة وقوة ... وقوة

دافعة قال والنمو مغاير للسمن اقول النمو زيادة الجسم ... الجسم ... من ... ويكون

الزيادة ... اجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول المغاير للهزال فان الوقوف

في النمو ... كالشيخ اذا ... فان اجزاء الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء

على غيرها فلا يتحقق التركيب وكذلك التأثير فيه بل قال المصنف عند رد حيلة الكسائية صدور
هذه الافعال المختلفة المركبة عن قوة البسيطة لعدم كونها شعوراً اصلا اقول اثبات النفس
قوة البسيطة يصدر عنها التصوير والتخطيط والتشكيل نوع من القوة وهي ما ذهب اليه المصنف
من ان ذلك ثم لان هذه الاشكال والصور امور متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة
بما يصدر عنها بل باستناده الى مدبر حكيم عليم وايضاً فان هذه التشكلات امور مركبة
والقوة البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلا فيكون شكلها البسيط هو الكرة فيكون
هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة المسئلة الثالثة عشر
في انواع الاحساس قال وقوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في
البدن كله اقول لما فرغ من البحث عن الامور العامة في القوة النباتية شرع
الان في البحث عما هو اخص منه وهو القوة الحيوانية يعني الاحساس المشترك
بين الانسان وغيره من الحيوانات وغيره وبدأ باللمس لان هذه القوى تراد
لجلب النفع ودفع الضرر ولما كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لا جرم
قدم البحث فيه على غيره من القوى الحاسة واعلم ان اللمس كيفية قائمة بالبدن
منبثة في ظاهره اجمع يدرك به الملائم والمنافي قال وفي تعدده نظر
اقول اختلف الناس في ان اللمس هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالجمهور

على انها

وطبقة الطينية بعضها منكشف هو البر وبعضها احاط به البحر المسئلة الثالثة في
البحث عن المركبات قال وهذه المركبات عن هذه الاربعة اسطقسات لها اقول لما فرغ من
البحث عن البسائط شرع في البحث عن المركبات وبدأ من ذلك بالبحث عن بسائطها
واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الاربعة لان العنصر الواحد بسيط لا يقع به
التفاعل فلابد من كثرة ولا تزول الاستقرار على انتفاء صلاحية ما عدى الكيفيات الاربع اعني
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة او ما يتبعها الفعل والانفعال وجب ان يكون
التفاعل انما هو بهذه الاربعة وعلى هذا فكانت الاسطقسات هذه العناصر الاربعة لا غير وهذه
العناصر من حيث هي اجزاء العالم تسمى اركانا ومن حيث يتركب منها المركبات من المعادن والنباتات
تسمى اسطقسات قال وهو حادث عند تفاعل بعضها من بعض اقول المركبات انما تحصل
الان بحسب عند تفاعل هذه العناصر الاربعة بعضها في بعض الان سبقت الكيفية المتوسطة
المسماة بالمزاج وذهب اصحاب الخليط مثل انكساغورس واتباعه الى نفي ذلك وقالوا ان
هيهنا اجزاء لحم واجزاء عظم واجزاء خبز وغير ذلك في جميع المركبات وهي مختلفة غير متناهية
في العالم غير متناهية فاذا اجتمع اجزاء من طبيعة واحدة ظن ان تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك
بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لا غير والضرورة قاضية ببطلان هذه
المقالة فانا نشاهد تبدل الوان وطعوم وروايح وغير ذلك من الصفات الادنية قال

فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صورة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي
المزاج اقول لا شك ان المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها في بعض
شرع في كيفية هذه التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس اذا اجتمعا وفعل
كل واحد منهما في الاخر لم يحتمل اما ان يتقدم فعل احدهما على انفعاله او يقترنا ويلزم من الاول
صيرورة المغلوب غالبا ومغلوبا دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الا ان يكون الفاعل
في كل منهما غير المنفعل فقيل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار اذا
مزج بالماء البارد وقيل الفاعل [illegible] واعتدالا فان الفعل والانفعال بين الحار والبارد
هناك موجود مع انه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفية و
المنفعل هو المادة مثلا يفعل حرارة الماء في مادة الماء البارد فيكسر البرودة التي هي كيفية الماء
البارد ويحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار
المصنف وفيه نظر لان المادة انما تنفعل في الكيفية عن الفاعل لا في جزئها ويعود البحث
في كون المغلوب بعينه غالبا او اجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت
الواحد بالنسبة الى شيء واحد وهو باطل قال مع حفظ صور البسائط اقول
نقل الشيخ في هذا الموضع في كتاب الشفاء مذهبا غريبا عجيبا وهو ان البسائط
اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحدثت صورة اخرى

نوعية

نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بان العناصر لو بقيت على طبائعها حتى انفعلت
جزء النار مثلا بالصورة اللحمية امكن ان يعرض للنار بانفرادها عارض يتبعها الى ان
تصير حرارتها في ذلك الحد الذي حصل لها عنه كونها جزء من المركب فيصير النار البسيط
لحاله الطبيعية اجاب الشيخ بان ذلك يكون فسادا لا امتزاجا ولان الكاسر باق مع الانكسار
الطبائع باقية مع انكسار الكيفيات وتنقض مادته وبرودته عليهم لان مذهبهم ان
الاجزاء النارية تبطل ناريته عند امتزاجها وتتصف بالصورة اللحمية فيجوز عود صورته
العارض للنار البسيط وان شرط التركيب كان موجودا قال ثم تختلف الامزاج
في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال واختلاف الامزجة في المركبات المعدة لقبول
المركب للصور والقوى معدنية والنباتية والحيوانية او المركبات كلها مشتركة في الطبيعة
الجسمية ثم اختلفت في هذه القوى فبعضها اختصت بصورة حافظة التركيب [illegible] صورة
التركيب جامعة للمتضادات [illegible] ان يكون سببا لشيء وهذه هي الصورة المعدنية
وبعضها اختصت بصورة تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا بغير النفس النباتية
وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة الارادية وهي النفس الحيوانية فقد بدا ان يكون هذه
الاختلاف بحسب اختلاف القوابل المستندة الى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف
الامزجة بحسب قربها وبعدها من الاعتدال فكل من كان مزاجه اقرب الى الاعتدال

قبل انقسامها الكل فالكل مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع

طرفا افراط وتفريط وهي تسع اصول الامزجة تختلف باختلاف جمع

اجسام البسيط وكبرها وهذا الاختلاف بالصغر والكبر غير متناه فكانت الامزجة

لذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط لكن ذلك

المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة الشخصية ولا يخرج عن هذا المزاج

الانسانى وكذلك كل نوع اذا عرفت هذا فاعلم ان الامزجة تسع لان البسائط

لا يتساوى فيه وهو المعتدل او يغلب احدها فاما الحار مع اعتدال الانفعاليين

او البارد معه او الحار مع غلبة الرطب او اليابس او البارد معهما او يغلب الرطب مع

اعتدال الفعليين او اليابس معه قال الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام

في وجوب التناهي لوجوب القاف ما فرض له ضده به عنه مقابلته يتشبع مع

فرض انفصاله عنه اقول لما فرغ عن البحث عن الاجسام شرع في البحث عن احكا

مها اذ قد كان سبق البحث عن بعضها ببعض احكامها وهذا الفصل يشتمل على

مسائل المسئلة الاولى في تناهي الاجسام وقد اتفق اكثر العقلاء على ذلك والقا

خالف فيه حكماء الهند واستدل المصنف على ذلك بوجهين الاول برهان

التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكن ان نفرض خطين

غير متناهيين

غير متناهيين مبدأهما واحد ثم ينفصل من احدهما قطعة ثم يطبق احد الخطين على الآخر

بان يجعل مبدأ اول احدهما مقابلا لاول الآخر وثانيه لثانيه وثالثه لثالثه وهكذا الى ما لا يتناهى فان استمر كذلك كان الزائد مثل الناقص وهو محال

بالضرورة فان انقطع الناقص انقطع الزائد لان الزائد انما زاد بقدر متناه

والقدر المنقطع والزائد على المتناهي بقدر المتناهي فيكونان متناهيين وهو خلاف اذا

عرفت هذا فرجع تتبع الفاظ الكتاب فقوله ويشترك الاجسام في وجوب التناهي

اشارة الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم وقوله لوجوب القاف

ما فرض له ضده معناه لوجوب انطباق الخط الناقص الذي فرض له ضده التام

لانا فرضنا الخطين غير متناهيين به ربما اشار وقوله عنه مقابلته يتشبع معنا

عند مقابلته خط الناقص بالكامل المماثل له في عدم التناهي بمعنى المقابلة انهما

متقابلا كل جزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله مع فرض انفصاله عنه يعني قطع

الشيء من فرض الناقص حتى صار ناقصا فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام قال

الخط نسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني اقول

هذا هو الدليل الثاني على تناهي الابعاد وتقريره انا فرضنا زاوية خرج ضلعاها الى

ما لا يتناهى على الاستقامة فان النسبة بين زيادة الضلعين وزيادة الابعاد

الذي يشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زادت الضلعان زادت الأبعاد على
نسبة واحدة فإذا ظهر زيادة الضلعين لا إلى نهاية ظهر زيادة البعد بينهما لا إلى نهاية
مع وجوب اتصاف الثاني عن البعد بنهاية بالشاهد لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
المسألة الثانية في أن الأجسام متماثلة خلافا للنظام واتحاد الحد وانتفاء الصفة فيه يدل
على الوحدة أقول ذهب جمهور من الحكماء والمتكلمين إلى أن الأجسام متماثلة في حقيقة
الجسمية وإن اختلفت بصفات وعوارض وذهب النظام إلى أنها مختلفة لاختلاف
خواصها وهو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم
من حيث هو جسم بحيث يجد واحدا عند الجميع ثم على الأول فإن حده الجوهر القابل للأبعاد
الثلاثة وعند المتكلمين فإنهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد للجسمية
فيها المحدود به واحد لاستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل من حيث اجتمع المختلفات
في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقول الحيوان إما ناطق أو صاهل ويراد بهما الإنسان
والفرس المسألة الثالثة في أن الأجسام باقية خلافا للنظام والضرورة قضت ببقائها
أقول المشهور عند العقلاء ذلك ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع إسناد
العدم إلى الفاعل وأنه لا ضد للأجسام مع وجوب بقائها يوم القيامة فالتزم بعدم بقائها وأنه يتجدد
حالا فحالا كالأعراض الغير القارة والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه

وقيل

وقيل إن النظام ذهب إلى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر فتوهم الناقل أنه كان يقول بعدم بقاء
الأجسام المسألة الرابعة في أن الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروائح والألوان خلافا
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء أقول ذهب المعتزلة إلى جواز خلو
الأجسام عن الطعوم والروائح والألوان ومنعت الأشعرية منه لأن المعتزلة فقد احتجوا بثبوت هذه
بعض الأجسام كذلك كالهواء واحتجت الأشعرية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف
على ما بعده وهما ضعيفان لأن القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام
الفرق فإن الكون لا يعقل خلو الجسم عنه بالضرورة بخلاف اللون فإنه يمكن أن يتصور الجسم
خاليا عنه وقياس امتناع الخلو بعد الاتصاف عليها فممنوع ولو سلم لظهر الفرق بينهما لأن الخلو بعد الاتصاف
إنما يمتنع لافتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة
إليه المسألة الخامسة في أن الأجسام يجوز رؤيتها خلافا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء
وهو ضروري أقول ذهب الأوائل إلى أن الأجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض
فإنها لو كانت بالذات لرئي الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وإنما يمكن رؤيتها بتوسط
الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحس وجمهور العقلاء على ذلك ولم يخالفهم [illegible]
المسألة السادسة في أن الأجسام حادثة خلافا والأجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها
عن جزئيات متناهية حادثة فإنها لا تخلو عن حركة وسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر

اقول هذه من جملة المسائل التي اشتهرت في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين
الأوائل والمتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبنى القواعد الاسلامية
وقد اختلف الاصحاب فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام
محدثة وذهب جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل اقوالهم في ذلك ذكرناه في كتاب
المناهج اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الاجسام حادثة انها لا تخلو عن امور
حادثة وكلما لا يخلو عن امور حادثة حادث فالاجسام حادثة اما الصغرى فلان الاجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون وهما امور حادثة ثم اشار الى بيان عدم انفكاك الجسم عنهما
فضروري لان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عن المكان لانه ان لبث فيه فهو ساكن
وان كان منتقلا فهو المتحرك واما بيان حدوثهما فظاهر لان الحركة حصول الجسم في الحيز بعد
ان كان في حيز آخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية كل واحد
منهما مسبوقة بالغير وايضا فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم
اما الصغرى فلان كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته بعد وجوده يعقبه جزء
آخر منها وكل الساكن فانه اما بسيط او مركب وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لانه
لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه فيمكن ملاقاته
فامكن على غير الملاقي كما امكن على الملاقي لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة

فالحركة

فكانت الحركة جائزة عليه واما المركب فلانه مركب من البسائط ويصدق الدليل الذي
ذكرناه في البسيط على كل جزء من اجزاء المركب واما الكبرى فلان القديم ان كان واجب
الوجود لذاته استحال عدمه وان كان جائز الوجود استند الى علة موجبة لاستحالة صدور
القديم عن المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجه
الى ايجاد معدوم وكل اثر المختار حادث فلو كان القديم اثر المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا
فان كان واجبا لذاته استحال عدمه لاستحالة عدم معلوله وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه
ولا بد ان يتسلسل وهو محال ولا بد ان ينتهي الى مؤثر موجب يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز العدم
على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما قال ولا تناهي الحوادث لان وجود ما لا يتناهى محال
للتطبيق ولوصف كل حادث بالاضافتين المتنافيتين ويجب زيادة المتصف
باحداهما على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد يزيد بمتناه اقول لما بين حدوث الحركة و
السكون شرع في بيان انه ليس لهما اول لان بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة وهذا المقام هو المعركة
بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين منعوا من اتصاف الجسم بحركات لا نهاية لها اولا ولو جوزوا
ذلك لانقطع الكلام والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه احدها ان كل فرد حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف
اذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع الثاني انها قابلة للزيادة والنقصان فيكون متناهية
متناهية وهو منقوض بمقدورات الله فان الاول ازيد من الثاني ولا يلزم تناهيهما الثالث التطبيق

ببطلان الترجيح

وهو ان يوجد جملة من الحركات من الازل الى الان وجملة من زمان الطوفان الى الازل حركة ونحوه
ثم نطبق احد الجملتين بالاخرى فان استمر الى ما لا نهاية كان الزائد مثل الناقص هف وان
انقطع الناقص تناهى وتناهى الزائد لانه انما زاد على الناقص بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا الرابع ان كل حادث يوصف بالاضافتين المتقابلتين اعني السابقية
والمسبوقية لان كل واحد من الحوادث غير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما قبله و
السبق واللحوق اضافتان متقابلتان واتصاف الشيء بهما لا يكون الا بالنسبة الى
شيئين واذا عرفت هذا فنقول اذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان تارة
من حيث ان كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق
المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يتصور في تطابقهما الى ما لا نهاية ثم نطبق ومع
ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه والى هذا اشار بقوله
ووجب زيادة المتصف باحد ما اعتبر الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالاخرى
الاخرى اضافة اللحوق فتنقطع في الاخر قبل انقطاع السوابق فتكون متناهية والسوابق تتجاوز
متناهية لانها زائدة بقدر متناه وهذا الوجه الاخير استنبطه المص ره ولم يعثر عليه في كلام
الغير قال والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية اقول
لما تبين ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وتبين حدوثهما وتناهيهما وجب القول

بحدوث

بحدوث الاجسام لان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية قال والاعراض
حادثة لما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها اقول هذه نتيجة ما ذكره من الدليل وهو القول
بحدوث الاجسام واما الاعراض فلعدم قيامها بانفسها وافتقارها في الوجود الى محل تحل فيه وهي اما جسمانية
او غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلامتناع قيامها بغير الاجسام وان كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك
بالضرورة واما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمص انما قصد الاعراض
الجسمانية لقوله لما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها قال والمحدث اختص بوقت اذ لا وقت
قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم اقول لما بين المحدث شرع في الجواب
عن شبه الفلاسفة واقوى شبههم ثنتان اوردهما المص ره عنهما في هذا الكتاب الشبهة الاولى وهي عمدتهم
قالوا المؤثر التام في العالم اما ان يكون ازليا او حادثا فان كان ازليا لزم قدم العالم لان عند وجود
المؤثر التام يجب وجود الاثر لانه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد امر اولا والاول يستلزم
كون ما فرضناه مؤثرا تاما ليس بتام هف والثاني يستلزم ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح واختصاص
وجود الاثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول مؤثر تام يكون ترجيحا
من غير مرجح فان كان المؤثر في العالم حادثا نقلنا الكلام الى علة حدوثه ويلزم التسلسل او الانتهاء
الى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الاثر عنه وهذا الحكم انما ثبت من فرض حدوث العالم وقد اجاب
المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه احدها ان المؤثر التام قديم لكن الحادث اختص بوقت الا حادث

لا اختصاص لوقت قبله فالاوقات التي بطلت فيها الترجيح معدومة ولا تمايز الا في الوهم واحكام
الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدئ وجوده مع اول وجود العالم ولم يكن وقوع ابتداء
سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا الثانية ان المؤثر التام انما يجب وجود اثره معه لو كان
موجبا اما اذا كان مختارا فلا لان المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح والعالم قبل وجوده
~~دون ماقبله ومابعده~~ كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار اراد ايجاده
وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لامر الثالث لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة
يقتضي وجود العالم فيه دون ما قبل ذلك الوقت وبعده فالمؤثر التام وان كان حاصلا في الازل
لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلا لتلك المصلحة. الرابع ان القديم تعالى علم وجود العالم وقت وجوده وخلاف
علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده الخامس ان القديم تعالى اراد ايجاد العالم وقت وجوده
والارادة مخصصة لذاتها السادس ان العالم المحدث محال القدم فيستحيل وجوده في الازل لان المحدث
ما يسبقه العدم والازلي ما لم يسبقه العدم فالجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحوادث
اليومية فانه معلوم ان الطبيعي فيلزم قدمه او الحوادث فيتسلسل **قال** والمادة منفية **اقول**
هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريره انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان
وجوده والامكان ليس امرا عدميا والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان
النفي ولا قدرة القادر لانا نعللها به فهو مغاير وليس جوهرا لانه نسبة واضافة فهو

عرض

عرض فمحلا يكون سابقا عليه وهو المادة فتلك المادة الكائنة قديمة ويستحيل انه
انفكاكها عن الصورة فيلزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم والكائنات حادثة فيتسلسل
والجواب قد بينا ان المادة منفية وقد سبق تحقيقه **قال** والقبلية لا تستدعي الزمان
وقد سبق تحقيقه **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث
فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منفية هنا الا الزماني فكل حادث فيسبقه
سابقية الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا لزم ان يكون زمانيا والكلام فيه عائد
هو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ان القسم ثان ان
السبق لا يستدعي الزمان والا لزم التسلسل **قال الفصل الرابع في الجواهر المجردة**
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه **اقول** لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة
شرع في البحث عن الجواهر المجردة وبعدها عن الجسم اخر البحث عن المقارنات وفي هذا
الفصل مسائل المسئلة الاولى في العقول المجردة اعلم ان جماعة من المتكلمين نفوا
هذه الجواهر واحتجوا بانه لو كان ههنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركا للواجب
الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام سخيف لان الاشتراك
في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذوات فان كل بسيطين يشتركان في سلب
ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي

اشتراك الذوات لان الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم
من كون هذا الجوهر المجرد ذاتا ادركه الواجب في صفة التجرد وهو سلبي ثبوت اشتراكهما في الحقيقة .
فانه اذا فرض ان صدور الجسم عنه متوقف على الجوهر فالكلام في وجوده من غير ان يكون له الواحد لا يصدر عنه
اثنان ولا سبق للمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده والا لانتفت صلاحية التاثير عنه
لان المؤثر هنا هو الفاعل اقول لما ثبت انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان
انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين واعلم ان اكثر الفلاسفة
ذهبوا الى ان المعلول الاول هو العقل الاول وهو موجود مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته
وتاثيره معا ثم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل ونفس وفلك لتكثره باعتبار كثرة
جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصدر عن العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان
وهكذا الى ان ينتهي الى العقل الاخير وهو المسمى بالعقل الفعال والى الفلك الاخير التاسع
وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات الجوهر المجرد الذي هو العقول بوجوه الاول قالوا
ان الواجب واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحدا فلا يخلو اما ان يكون جسما او
مادة او صورة او نفسا او عرضا او عقلا والاقسام كلها باطلة سوى الاخير اما الاول فلان
كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعلول الاول يجب ان يكون واحدا والى هذا
القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه اثنان واما الثاني فلان المادة هي الجوهر القابل فلا يصلح

للفاعلية

للفاعلية لان نسبة القبول نسبة الامكان ونسبة الفعل نسبة الوجوب ويستحيل ان يكون نسبة
الشيء الواحد الى الواحد نسبة امكان ووجوب واذا لم يصلح المادة للفاعلية لم يكن من المعلول الاول السابق
على غيره لان المعلول الاول يجب ان يكون علة فاعلية لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية
التاثير عنه الى السبق للمادة التي لا تصلح ان يكون فاعلا ولان الهيولى سابقة لم يكن من المعلول الاول لما بينا ان
المعلول الاول سابق على غيره من المعلولات واما الثالث فلان الصورة مفتقرة في فاعليتها وتاثيرها الى المادة
لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة متشخصة وانما يكون كذلك اذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة
من المعلول السابق لكانت مستغنية في فاعليتها عن المادة وهو محال فالحاصل ان الصورة محتاجة في
وجودها الشخصي الى المادة فلا يكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق
باللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط اي الصورة باللاحق اي المادة في وجوده واما الرابع
فلان النفس في الفعل بواسطة البدن فلو كانت من المعلول الاول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية في
فعلها عن البدن فلا يكون نفسا بل عقلا وهو محال والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط اي
النفس باللاحق اي الجسم في تاثيره واما الخامس فلان العرض محتاج في وجوده الى الجوهر فلو كان المعلول
الاول عرضا لكان علة للجوهر لكونها سابقا فيكون السابق مشروطا في وجوده باللاحق وهو باطل بالضرورة
والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في وجوده وانما حصر ان العرض والصورة مشروطان
بالمادة والجوهر فلا تكونان سابقتين عليهما والنفس انما يؤثر بواسطة الجسم فلا يكون مقدما عليه

لعدم التوقف على المعلول ولا شغف في تأثيرها عنه اذا عرفت هذا الدليل فنقول
بعد تسليم المقدمات انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا فان المختار
يفعل متى اراده ولما كان مختارا [illegible] الدليل على انه مختار قال وكلام في استدارة الحركة
توجب الارادة المستديرة للتشبه بالكامل اذا طلب كمالا حاصلا فعلا او
قوة يجب الانقطاع وعند المتكلمين محمول لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب
مع المنازعة في امتناع طلب المحال اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا بها على
اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل انا نقول لحركات السموات ارادية
لانها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لان الحركة اما طبيعية او قسرية والمستديرة
لا تكون طبيعية لان المطلوب بالطبع لا يكون متروكا بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة
المستديرة فانه يتركه بعينه هو التوجه اليه واذا انتفت الطبيعية انتفت القسرية لان
القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فثبت انها ارادية وكل حركة ارادية
فانها تستدعي مطلوبا لان العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب ان لا يحصل
للطالب به والا لم يتوجه بالطلب نحوه وحينئذ اما ان يحصل بعضه اولا والثاني محال
والا لجاز انقطاع الحركة لانه لا بد وان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب
ليس بحاصل في ذاته فيترك الطلب فاذا كان المطلوب محالا [illegible] فاما ان يحصل

بالطبيعة

بالطبيعة دهرها ولا وقف الحركة فيجب ان يحصل على التعاقب ولما كانت كمالات
الفلك حاصلة باسرها سوى الوضع لانه كامل في جوهره وبالجملة [illegible] الوضع فان اوضاع
الممكنة ليست حاصلة باسرها اذ لا وضع يحصل له الا وهناك اوضاع لا نهاية لها معدومة
عنه ولا يمكن حصولها دفعة فهي انما تحصل على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل واتم
لم يبق فيه شيء بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة
الى الفعل ولما تعذر ذلك دفعة استخرج كمالاته في اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل
يتشبه به الفلك في حركته فان كان واحدا لزم تساوي الحركة الفلكية في الجهات والسرعة
والبطء وليس كذلك فيجب وجود عقول متكثرة بحسب كثرة الحركات في الجهة والسرعة والبطء لا يقال
لم لا يتحرك لاجل نفع السافل ولهذا تختلف في الجهة والسرعة والبطء لذلك لانا نقول
الفلك اشرف من هذا العالم ويستحيل ان يفعل الاشرف لاجل الاخس والا لكان
مستكملا به فالكامل يستكمل بالاخس وهو محال فلا يمكن ان يكون الحركة في
الاسافل لاجل نفعها لاجل نفع الاخس فهذا تقرير الدليل والجواب ان هذا مبني على دوام
الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدليل من اصله ولانه تسلسل
يتوقف على حصر اقسام الطلب والاقسام التي ذكرها ليست حاصرة [illegible] لكن لم لا يجوز
ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله ولا هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ويمنع وجوب

الشعور بذلك ثم نقول لا نسلم ان حركة الفلكية دورية فلم لا يجوز ان تكون حركته للاستقامة سلمنا انها
دورية فلم لا يكون قسرية قوله امتناع الطبع يقتضي امتناع القسر قلنا ممنوع فان الحركة القسرية
بالاعادة حركة قسرية وانها ثابتة بالعرض ودورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة
بالذات بل انما هي لامر ما غيرها فلم لا يجوز ان ذلك الغير هو استخراج الاوضاع والا يجوز ان يكون للافلاك
كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعلقات المحدودة ولعلها فانية على فرض خاص فيتبع الانواع الكم
عنه معدومة وكذا كثير من انواع الكيف فلم لا يجوز ان يكون الحركة في الوضع للتشبه باستخراج الانواع
الاوضاع ولم لا يجوز استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف بل الاين معدومة مع
استحالة حصولها عنه كم فكم لا يجوز مثل هذا الاوضاع سلمنا لكن لم لا يجوز وجود عقل يتشبه به
الفلك وهو الاليق ان خروج الاوضاع محال مفقود ففيه حركة الطلب من غير حاجة للتشبه
سلمنا لكن لم جعلتم نفع التشبه وحدت الاستفادة مع انه خطابي غير لازم وبالجملة فهذا
الوجه ضعيف جدا اذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح الفاظ الكتاب فقوله ولم يقدر بالحركة
عطف على لم كفى لم وقوله استدارة الحركة توجب الارادة اشارة الى ما نقلناه عنهم من ان
حركة المستديرة لا يكون الا ارادية وقوله المستفيد به للتشبه بالكامل اشارة الى ان الغاية
من الحركة ليست محالا يحصل وحده ولا ممتنع الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب وقوله ان يطلب
الحاصل فلا او قوله توجب الانقطاع اشارة الى ان ذلك الحاصل الكامل ليس حاصلا بالفعل

والا لوقفت

والا لوقفت الحركة ولا بالقوة لانه يمكن حصوله دفعة لكن مهيته وقوله وغير الممكن عم اشارة الى الكمال
اذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه وقوله لسوقه على دوام ما اوجب انقطاعه اشارة الى بيان ضعف
هذا الدليل فانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعها وقوله يحصر فيما الطلب فيه انه لا ان
يكون محالا او ممتنع الحصول او يحصل على التعاقب وقوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة
الى اعتراض اخر وهو انا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب فالاولى ان لا يمنعه
بين المتعاقبين والا لا يمكن الممتنع او علل اولى بالاضعف لمنع امتناع الذات الى غير الكل
هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول وتقريره ان نقول الا
فلاك ممكنة فلها علة فهي الافلاك غير جسم ولا جسماني فثبت المط والافلاك جسمانية
لزم الدور الفلكان جسمانيا فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او بالعكس والثاني لان المحوي
اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعليل الاقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي
المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة للمحوي محال ايضا وبيانه يتوقف على مقدمات
احدها ان الجسم لا يكون علة الا بعد صيرورته شخصا معينا وهو ظاهر لانا لو قدرنا كان مرجحا بالفعل
ولا يوجب بغير تشخصه الثانية ان المعلول كان فرض وجود العلة فيكون ممكنا وانما يجب الوجوب بعد
وجود العلة ووجوبها الثالثة ان الاشياء المتصاحبة لا تختلف في الوجوب والامكان اذا عرفت
هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما بالشخصية المتعين على وجود المحوي فيكون المحوي

ح فكمن فيكون اتحادا متحدا ممكن لانه يستحيل وجود المحوى ولكن الخلا ممتنع لذاته والجواب
بعد تسليم امتناع الخلا لا نقبل كون الاشياء ذوات اذا عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب
فنقول قوله لا علية بين المتضايفين الذي يفهم من هذا الكلام انه لا علية بين الحاوى
والمحوى سيما انما المتضايفين لانه احدهما من حيث انه حاو والاخر محوى وهذا الوصفان من باب
التضايف وقوله والا لامكن الممتنع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلا الممتنع لذاته على تقدير
كون الحاوى علة وقوله ولاستلزم الاقوى بالاضعف اشارة الى ما بيناه من كون الضعيف
علة للقوى على تقدير كون المحوى علة للحاوى وقوله بمنع امتناع الذاتي اشارة الى ما بيناه في
الجواب من المنع من كون الخلا ممتنعا لذاته فهذا حاصل ما فهمناه في هذا المقام المسئلة
الثالثة في النفس الناطقة قال والنفس هي كمال الجسم الطبيعي الآلي ذي حياة بالقوة
اقول هذا هو بحث عن احد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل البحث عنها كما
شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة لان الجسم اذا
اخذ بمعنى المادة كانت النفس المنضمة اليه التي يحصل من اجتماعهما نبات او حيوان او انسان
صورة واذا اخذ بمعنى كانت كمالا لان طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وقد عرفوا النفس
بالكمال دون الصورة لان نفس الانسان مجردة حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال
واعلم ان الكمال منه اول وهو الذي يصير به الشيء نوعا كالفصول او منه ثان وهو ما يعرض للنوع

بعد كماله

ربما من صفات الانسانية والعارفة فالنفس من القسم الاول وهو كمال اول لجسم طبيعي
لا يصدر عنه افعال بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها وبغير
توسطها ما يصدر من افاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة
والارادة والنطق المسئلة الثالثة في ان النفس الناطقة ليست المزاج قال
وهي مغايرة لما هو شرط فيه لاستحالة الدور اقول ذهب المحققون الى ان النفس الناطقة
مغايرة للمزاج وعليه ثلثة اوجه الاول ما ذكره الدليل من ان النفس الناطقة في حصول
المزاج لان المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المستفادة فلو كانت الاجتماع جاذب
متقدمة عليه وكما اشترط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا يكون هو المزاج المتأخر عن الاجتماع
لاستحالة الدور وفي هذا الوجه نظر فانهم علقوا حدوث النفس بالاستعداد الخاص من المزاج
فكيف جعلوا الحدوث الاجتماع من النفس والشيخ له كلام طويل ليس هاهنا موضع ذكره قال
للممانعة في الاقتضاء اقول هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان المزاج ممانع للنفس في مقتضاها
لما فرد عنه فان مقتضى النفس الحركة الى جانب ومقتضى المزاج الحركة الى جانب آخر وتغاير
الآثار يستدعي تغاير المؤثر فهنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكما كانت في بعض
بينهما الممانعة في نفس الحركة اما يكون الحركة تقتضيها النفس لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة
الانسان على وجه الارض فان مزاجه يقتضي السكون عليها والنفس تقتضي الحركة او بان

يكون طبيعة لا يقتضيها النفس لكانت في حال الهوى قال ولبطلان مجموع الآخر اقول
هذا الوجه الثالث الدال على ان النفس مغايرة المزاج وتقريره ان الادراك
انما يكون بواسطة الانفعال فاللامس اذا ادرك شيئا لا بد وان ينفعل عن
الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفية مزاجية اخرى
والمدرك هو الكيفية الاولى لبطلانها منها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك
ولا الثانية لان المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه
المسئلة الرابعة في ان النفس ليست هي البدن قال ولما يقع الغفلة عنه
اقول ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطله المصنف
ره بوجوه ثلثة الاول ان الانسان قد يغفل عن بدنه واعضائه واجزائه الظاهرة
والباطنة وهو يعقل ذاته ونفسه فيجب ان يغايره قوله ولما يقع الغفلة عنه
عطف على قوله ولما هو شرط فيه اي والنفس مغايرة لما هو شرط فيه ولما يقع الغفلة
عنه من البدن والمشارك به قال اما المشارك به اقول هذا هو الوجه الثاني
الدال على ان النفس ليست هي البدن وتقريره ان البدن جسم على الاطلاق
فانه يشارك غيره من الاجسام في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام
في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير

(هامش: ٢ احدهما مع ثبوت)
(هامش: ٢ ولما يقع)

الجسم

غير جسم قوله والمشاركة عطف على الغفلة عنه اي هي مغايرة لما يقع الغفلة عنه وللمشارك
قال والمتبدل به اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان اعضاء البدن واجزائه
يتبدل كل وقت ويستبدل في دهر بغيره فان حرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات
البدنية فان البدن دائما في التحليل والاستخلاف والهوية باقية من اول العمر الى اخره و
المتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن قوله والمتبدل فيه عطف على والمشاركة به اي هي
مغايرة لما يقع به المشاركة والمتبدل فيه المسئلة الخامسة في تجرد النفس قال وهي
جوهر مجرد لتجرد عارضها اختلف الناس في ماهية النفس وانها هل هي جوهر ام لا والقائلون بانها
جوهر اختلفوا في انها هل هي مجرد ام لا والمشهور عند الاوائل واكثر من المتكلمين اقول من الامامية
والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليس بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المصنف
ره واستدل على تجردها بوجوه الاول تجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان ههنا معلومات
مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها فيكون مجردا فالاستحالة حلول
المجرد في المادي قال وعدم انقسامه اقول هذا هو الوجه الثاني وبيان ان العارض
للنفس اعني العلم غير منقسم فمحله غير المنقسم كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات
احديها ان ههنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذلك
الحقائق البسيطة الثانية ان العلم بها غير منقسم لانه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه

اما

او ان يكون علماً او لا يكون والثاني باطل لانه عند اجتماعها اما ان يحصل امر زايد او لا فان
كان الثاني لم يكن ما فرضناه علماً بعلم هف وان كان الاول فذلك الزايد اما ان
يكون منقسما فيعود البحث او لا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وان كان كل جزء
علماً فاما ان يكون علماً بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساوياً للكل هف الثالثة
ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم لانقسم العلم لانه لو لم يحل في شيء من اجزائه لم يحل في
ذلك المحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب او في اكثر من جزء فاما
ان يكون الحال في احدهما عين الحال في الاخر وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم الانقسام
الرابعة ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا ان لا وجود لما هو غير منقسم فاذا ثبتت
هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر للمنع من المساواة في تعلق الجزء بكل
المعلوم كالكل **قال** وتعقلها ما تعجز المقارنات عنه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره
ان القوة النفسانية تقوى على ما لا يقوى عليه المقارنات للمادة فلا يكون مادية لانها
تقوى على ما لا يتناهى لانها تقوى على تعقلات الاعداد والمراتب الغير المتناهية وقد بينا ان القوة
الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة وفيه نظر لان التعقل قبول الفعل وقبول
ما لا يتناهى في الجسمانيات ممكن **قال** ولحصول عارضها بالنسبة الى ما لا يعقل محلاً منقطعاً
اقول هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان النفس لو حلت في قلب او دماغ لكانت دائمة

٢ المقارنات

التعقل

دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القوة
العاقلة اذا حلت في قلب او دماغ لم يخل اما ان يكفي حصول صورة ذلك المحل في التعقل او لا
يكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائماً لدوام تلك الصورة في المحل وان لم تكف في التعقل
البتة لاستحالة ان يكون تعقلها مشروطاً بحصول صورة اخرى لمحلها فيها والا لزم اجتماع
المثلين والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله لان النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت
والى هذا اشار بالفاظ الكتاب فقوله وبحصول عارضها يعني بالعارض التعقل وقوله بالنسبة
الى ما لا يعقل محلاً من قلب او دماغ حصولاً منقطعاً لا دائماً **قال** ولاستلزام استغناء العارض
استغناء العارض استغناء المعروض **اقول** هذا وجه خامس على تجرد النفس العاقلة وتقريره
ان النفس مستغنية عن عارضها وهو التعقل عن المحل فيكون في ذاتها مستغنية عن محلها لان استغناء
العارض يستلزم استغناء المعروض لان العارض محتاج الى المعروض فلو كان المعروض محتاجاً
الى شيء لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض بيان
استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك ادراكها لذاتها
ولآلتها وذلك من غير آلة متوسطة بين ذاتها المدركة وبينها فهي اذن مستغنية عن الآلة
في ادراكها لذاتها ولآلتها ولادراكها عن الآلة فيكون في ذاتها مستغنية عن الآلة ايضاً فقوله
ولاستلزام استغناء العارض يعني بالعارض التعقل وقوله استغناء المعروض يعني به

النفس التي يعرض لها التعقل قال ولا شفاء البعض اقول الذي فهمناه من هذا الكلام
ان هذا وجه دال على تجرد النفس وتغايرها ان القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك
الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فان حال ضعف الجسم كما في وقت
الشيخوخة تكثر وتقوى تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعفت لضعف محلها وليس كذلك
فلا تخفت النفس البعض عند حال ضعفه دل ذلك انها ليست جسمانية قال وتحصل الضد
اقول هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس وتغايرها ان القوة الجسمانية مع توارد الافعال
عليها وكثرتها تضعف وتكل لانها تنفعل عنها ولهذا فان من نظر طويلا الى قرص الشمس
لا يدرك في الحال شيئا ادراكا تاما والقوة العقلية بالضد من ذلك فان عند كثرة
التعقلات تقوى وتزداد فما يحصل عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية
عند كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى كلامه قال وتحصل الضد

المسألة السادسة

في ان النفوس البشرية متحدة في النوع قال ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها اقول
لا اشتباه في ذلك فذهب الاكثر الى ان النفوس البشرية متحدة في النوع متكثرة بالاشخاص
وهو مذهب ارسطاليس وذهب جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالنوع واحتج المصنف
على وحدتها بانها تشملها حد واحد والامور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وفي هذا
النظر فان الحد انما ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل المفهوم النفس وهو المعنى العقلي

ودالك

وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا فان قال ان حد الكل
نفس نفس او لا تعقل من كل نفس سواء ما علمنا في التحديد منعنا ذلك التحديد او انا الدرك
لان الاشياء المتكثرة انما يصح جمعها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا
وحدتها من الدرك في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس راجعا الى المفهوم من النفس بل الى
حقيقتها من حيث النفس الا مرادا لكان الحد حدا بحسب الاسم لا حدا بحسب الحقيقة قال واختلاف
العوارض لا يقتضي اختلافها اقول هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافها وتقرير
الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة و
ليس ذلك من توابع المزاج لان المزاج قد يكون واحدا والعوارض مختلفة فان بارد المزاج
قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وقد يتبدل العفة
الى ضده بالرياضة ولا من الاسباب الخارجية لانها قد يكون بحيث يقتضي خلقا وانما حصل خلافه
ما فعلنا انها لوازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف الملزوم والجواب ان العوارض
مختلفة وليست النفس وحدها بل النفس مع العوارض المختلفة ومجموع النفس والعوارض
اذا كان مختلفا لا يلزم ان يكون كل جزء منه مختلفا فهذه الحجة مغالطية وهذه صورة
ما اجاب به المصنف رحمه الله في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر لا الا فرق بين الجواب وما ذكره هنا
وهو ان هذه عوارض مفارقة للنفس لا لازمة فاختلافها لا يقتضي اختلاف موضوعها

المسألة السابعة

في أن النفوس البشرية حادثة قال وهي حادثة وهو ظاهر عند قوم وعند قول الخصم لو كانت أزلية
لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع اقول اختلف الناس في
ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت حدوث العالم
وهي من جملة العالم ولاجل ذلك قال المصنف ره وهو ظاهر عند قوم واما الحكماء فقد اختلفوا فيها
فقال ارسطو انها حادثة وقال افلاطون انها قديمة والمصنف ره ذكر هنا حجة ارسطو لبيان
الحدوث وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة والقسمان
باطلان فالقول بقدمها باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان وحدتها فلانها لو كانت
واحدة ازلا فاما ان تتكثر فيما لا يزال او لا تتكثر والقسمان باطلان والا لزم ان يكون ما يعلمه زيد
يعلمه كل احد وكذا ساير الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد
شيئا وعمرو جاهل به ولو تكثرت لزم اتصاف كل واحد منهما بالضدين والاول يلزم تبعيضها
لانها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الآن حاصلتين قبل الانقسام فتكون الكثرة
حاصلة قبل فرض حصولها هف واما ان يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال والا لزم حدوث
نفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة وذلك ان تدرك والا لزم اجتماع الضدين
اشارة الى هذه اللوازم الثلثة عن هذا القسم من المنقسم لان القول بالوحدة فيما لا يزال
من حصول ما يستلزم التكثر ما فرضناه واحدا وهو جمع بين الضدين ايضا والقول بالكثرة

مع تجرده ما يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدوثهما بين القسمين مع فرق قدمهما وهما بين
الضدين ايضا واما بطلان كثرتها ازلا فلان التكثر اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض
والكل باطل اما الاول فلما ثبت وحدتها بالنوع وكذا الثاني لان كثرة اللوازم يستلزم كثرة
الملزومات وذلك ان تدرك او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالتكثر
بالذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد ثبت واما الثالث فلان اختلاف
العوارض عوارض للذوات انما هو بالمواد ولا يكون عنه بمفارقة المواد لان نسبة العارض
الى المثلين واحدة والنفس قبل البدن لا اشتمال لها بعلاقة عليهما وقبل البدن لا مادة والا
لزم التناسخ وهو محال وذلك ان تدرك او ثبوت ما يمتنع اشارة الى هذا المسئلة الثالثة
في ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس قال وهي مع البدن على التساوي اقول هذا
حكم ضروري او قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدا فلو كان لبدن
نفسان لكان لتلك الذات ذاتين وهو محال وقيل تعلق النفس الكثيرة ببدن
واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم ان يكون معلوم احدهما
معلوما للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو يعلم بالضرورة المسئلة الرابعة
في ان النفس لا تفنى بفناء البدن قال ولا تفنى بفنائه اقول اختلف الناس فالقائلون
بجواز اعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن والقائلون بانه كذلك منعوا منها

اما الاول فقد اختلفوا البعض والمشهور انها لا تفنى اما اصحابنا فلانهم استدلوا على امتناع فنائها بان الاعادة
واجبة على الله تعالى ولو عدمت النفس لامتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم فيجب ان
لا تفنى واما الاوائل فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان عدمها محتاجا الى محل مغاير لها لان القابل يجب وجوده مع
المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون مادية فتكون مركبة هف على ان تلك
المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل وهذه الحجة ضعيفة لانها مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه الى
محل الوجود وهو وهم سلمنا ذلك لكن ينتقض بجواهر البسيط فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها العدم فتكون
مادية سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفس مركبة من مجردين احدهما يجري مجرى المادة والاخر يجري
مجرى الصورة واما الجوهر المادي لا يكفي في بقائه جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بامكان الحدوث فانه قد تحقق
هنالك الامكان من دون مادة قابلة فكذا الامكان الفساد المسئلة العاشرة في امكان التناسخ **قال**
ولا تصير مبدء صورة لاخرى والا تعدت ومن تعادل **اقول** اختلف الناس هنا فذهب قوم من
العقلاء الى جواز التناسخ في النفوس بان تنتقل النفس التي كانت مبدء صورة لبدن متشخص الى بدن اخر وتصير
مبدء صورة له ويكون بينهما من العلاقة ما كان بين البدن الاول وبينها وذهب الاكثر من العقلاء
الى بطلان هذا المذهب واستدل عليه المصنف بان النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة فلا بد
من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالايجاد من الاستعداد
انما هو باعتبار القابل فاذا حدث وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا فرضت

بدن/

ع انها قوى اربع الاولى الحاكمة بين الحار والبارد والثانية الحاكمة بين الرطب
واليابس الثالثة الحاكمة بين الصلب واللين الرابعة الحاكمة بين الخشن والاملس
لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد **قال** ومنه الذوق ويفتقر
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد **اقول** الذوق قوة قائمة
بسطح اللسان لا يكفي فيها الملاقاة بل لا بد من متوسط هي الرطوبة اللعابية الخالية
عن الطعوم لانها لو كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الادراك لان
الادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن مماثله ولو كانت
ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفية على صرافتها بصحة كما في المرضى **قال** ومنه الشم
ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم **اقول** الشم قوة
في الدماغ مثل زائدتين شبيهتين بحلمتي الثدي نابتتين من مقدم الدماغ قد
فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب ويفتقر الى وصول الهواء
المنفعل عن ذي الرائحة الى الخيشوم او وصول الاجزاء من ذي الرائحة اليه لانه
انما يدرك بالملاقات وقد ذهب قوم الى ان الشم انما يكون بان يتحلل اجزاء
الجسم ذي الرائحة ويتنقل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان ذلك في التحيز
يفيح الرائحة وذكيها وقال اخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية

~~لا يجوز الا لتفرق ورن الجسم فى الرائحة وغيرهما وقال لقوم ان الهواء المتوسط~~

مع استنشاقهما والمصادمة تنبيه بكلامه على ... الا ... فان الشم قد يحصل لكل واحد

منهما قال ومنها السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ اقول

ذهب قوم الى ان السمع انما يحصل عند تأدى الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى

الصماخ ولهذا يدرك الجهة ويتأخر السماع عن الابصار ولم يتوقف الاول على الحركة الهوا

دون الثانى والمصنف رحمه الله اشار الى هذا هنا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع من وراء الجدار

مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو امكن نفوذ الهواء قال ومنها البصر ويتعلق بالذات

بالضوء واللون اقول المبصرات اما ان يتعلق الابصار بها اولاً وبالذات او ثانياً

وبالعرض والاول هو الضوء واللون والثانى ما عداهما من المبصرات كالشكل والحجم والمقدار

والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المرئيات قال وهو راجع فينا

الى تأثر الحدقة اقول الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تأثر

الحاسة فالابصار بالعين معناه تأثر الحدقة وانفعالها عن الشىء المرئى هذا فى حقنا

نحن ولهذا قيده المصنف رحمه الله بقوله فينا لان الادراك ثابت فى حقه تعالى ولا يجوز فيه

التأثر وذهب الاشاعرة الى انه معنى زائد على تأثر الحدقة قال ويجب حصوله مع الشرائط

اقول شرائط الادراك سبعة الاول عدم البعد المفرط الثانى عدم القرب المفرط ولهذا

الا يبصر ما يلتصق بالعين الثالث عدم الحجاب الرابع عدم الصغر المفرط الخامس

ان يكون مقابلاً او فى حكم المقابل كالمرئى فى المرآة السادس وقوع الضوء على المرئى اما من ذاته او

من غيره السابع ان يكون المرئى كثيفاً بمعنى وجود الضوء واللون له اذا عرفت هذا فنقول

عند المعتزلة والاوائل ان عند حصول هذه الشرائط يجب الادراك بالضرورة فان

فان سليم الحاسة اذا ثبت هذه الشمس كان على خط نصف النهار بالضرورة ولو شككنا فى ذلك

لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة وان كنا لا نبصرهما وذلك سفسطة

والاشاعرة فلم يوجبوا الادراك وجوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الادراك واحتجوا بانا

نرى الكبير صغيراً والسبب رؤية بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الجميع فى الشرائط

والجواب وقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا ندرك الاجزاء دون الغريبة دون

الاجزاء ويتحقق التفاوت بخروج خطوط شعاعية من الحدقة الى المرئى احدها عمود والباقى ضلعان

تحيط قاعدة المرئى فالعمود اقصر لانه يوتر الحادة والضلعان اطول لانهما يوتران القائمة

قال بخروج الشعاع اقول اختلف الناس فى كيفية الابصار فقال قوم انه بخروج شعاع يتصل

من العين الى المرئى على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئى وهو اختيار المصنف رحمه الله

وقال آخرون ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئى فى الرطوبة الجليدية والاول عندى

باطل لان الشعاع اما جسم او عرض والثانى يستحيل عليه الانتقال

والاول باطل لانه لا يستطاع ان يخرج من عين على صورة جسم متصل بها الى كرة الثوابت ويعمّها
فان حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى فلا يكون قوية وظاهر انها
ليست ارادية ولان الشعاع جسم لطيف جدا فيلزم ان يتشوش عند هبوب الرياح فلا يحصل
الابصار للمقابل واما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير قال فان انعكس الى المدرك
البصر وجهه اقول الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرئي كان صقيلا كالمرآة انعكس
الى كل ما يقابله العين ولهذا اوجب مثبتو رؤية الشعاع والانعكاس ووجب ان يشاهد
بالمرآة ما وضعه اليها كوضع الرائي فان انعكس الشعاع الى الرائي نفسه ادرك وجهه واذا
انتفت الصفات لم يحصل الانعكاس كالاشياء الخشنة التي يشاهدها فانه لا ينعكس منها الشعاع
الى المرئي لعدم الملاسة هذا على اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المرآة واما القائلون
بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المرآة صورة الرائي ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة
اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في المرآة لتغيرت بتغير وضع الرائي قال فان بعض
المتعدد المستقيمين لتعدد المرئي اقول هذا اشارة الى علة الحول عند القائلين بالشعاع ومثبتي الحول
عندهم ان الرأي المنقسم بين العينين على شكل المخروط ثم في سهم المخروط فاذا خرج من العين
مخروطان والتقى سهماهما عند المبصر واتحد ادرك المدرك الشيء كما هو وان لم يلتق السهمان
عند شيء واحد بل يحصل الادراك لطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي

الشيء

الشيء الواحد شيئين قال القائلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة تنطبع اولا في الجليدية ثم
ليس الادراك عندها والا لادرك الشيء الواحد شيئين لما ادركنا باليدين كان
لمسين لكن الصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين
الملتقيتين ... مخروطة فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك ومنه يجمع
عند الروح من الصورتين صورة واحدة وان انفصل المخروطان فيقوده على سبيل القطع

طبع

انطبع من كل سهم مخروط من الجليدية خيال بانفراده وهو الحول المسألة الثالثة عشر
في انواع قوى الباطنة المتعلقة بادراك الجزئيات قال ومن هذه القوى ... خمسا
الحاكمة بين المحسوسات اقول اثبت الاوائل للنفس قوى جزئية خمسة باطنة
الاولى بنطاسيا وهي الحس المشترك وهي المدرك للصور الجزئية التي يجتمع عنده
مثل المحسوسات الثانية خزانته وهي الخيال الثالثة الوهم وهي قوة تدرك المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية والرابعة
خزانته وهي الحافظة الخامسة القوة المتصرفة في الصورة الجزئية والمعاني الجزئية
بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل من ياقوت وهذه القوة
تسمى متخيلة ان استعملها القوة الوهمية ومفكرة ان استعملها القوة العاقلة اذا
عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت حس المشترك وجوه احدها انا الحكم على صاحب اللون

ان يحصل ولا بد من حضوره بين المغيب عنه الا انه لكن الا ان وهو النفس انما يدرك
الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولها معا في آلة واحدة و
ليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة وهي الحس المشترك
وعلى هذا الدليل اشار بقوله الحاكم بين المحسوسات قال رؤية القطرة خطا والشعلة
دائرة اقول هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقريره انا نرى القطرة
النازلة خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة دائرة مع انه ليس في الخارج كذلك
ولا في القوة الباصرة لان البصر يدرك الشيء على ما هو عليه ولا النفس لانها لا يدرك
الجزئيات فلا بد من قوة اخرى يحصل ادراك القطرة حال حصولها في المكان
الاول ثم ادراكها حال حصولها في الثاني ويرتسم الحصول الثاني قبل انمحاء الصورة
الاولى عن قوة المشاهدة فيحصل الصورتان في الحس فيحس النقطة كالخط والشعلة كالدائرة
قال وللترسم ما لا تحقق له اقول هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقريره
ان صاحب البرسام يشاهد صورة لا وجود لها في الخارج [illegible] كل ذي جسم مسلم فلا بد
من قوة يرتسم فيها تلك الصورة حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صورة لا تحقق
لها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا ان تلك القوة لا يجوز ان تكون النفس
ولا بد من قوة جسمانية يرتسم فيها هذه الصورة قال والخيال لوجوب المغايرة

انمحا

بين القابل

بين القابل والحافظ اقول هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة للحس المشترك
الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصورة التي باعتبارها يحكم بان ما شوهد ثانيا هو الذي
شوهد اولا واستدل على مغايرتها للحس المشترك بان هذه القوة حافظة والحس المشترك
قابل والحافظ مغاير للقابل لامتناع صدور امرين عن علة واحدة ولان الماء فيه قوة
القبول وليس فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا ضعيف بينا ضعفه في كتاب
الاسرار قال والوهم مدرك المعاني الجزئية اقول هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني
الجزئية ويسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من ان النفس لا يدرك الجزئيات
لذاتها واشار بقوله الجزئية وللحس المشترك لان هذه القوة للمعاني والحس المشترك مدرك
الصور المحسوسة واشار اليه بقوله للمعاني وللخيال لان الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه
الادراك فيتغاير كما قلنا في الحس واشار اليه بقوله المدرك قال والحافظة اقول هذه القوة
الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم ودليل ثبوتها ما قلنا في الخيال بالسواء وهذه
تسمى المذكرة باعتبار قوتها على استعادة الغائبات ولهم خلاف في ان المدركة هي الحافظة
او غيرها قال والمتخيلة المركبة للصور والمعاني اقول هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة
باعتبار استعمال الحس لها والمفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تركب بعض الصور مع بعض
كما تركب رأس حيوان على رأس انسان وتركب بعض المعاني مع بعض وتركب بعض الصور مع بعض

المعاني يدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا البعض عنها او عن غيرها من القوى لامتناع
صدور الاثر من فعل واحد عن قوة واحدة **قال الفصل الخامس** في الاعراض وتنحصر في تسعة
اقول لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل الى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل
المسألة الاولى في ان الاعراض منحصرة في تسعة هذا رأي اكثر الاوائل فانهم قسموا الموجود الى
الواجب والممكن والواجب هو الله تعالى لا غير والممكن اما غني عن الموضوع وهو الجوهر او محتاج
اليه وهو العرض وقسموه الى الكم والكيف والاين والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان
ينفعل والمتى والمتكلمون حصروه في احد وعشرين وهي الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر
والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة واثبت بعضهم عرضا آخر باقي
نبحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت الكيف ولا يجب في هذا البحث المصنف رحمه الله تعالى
عن الاعتراض لتسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاوائل لم يوجبوا لهم دليلا على
حصر الاعراض في تسعة وبعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة في اربعة الجوهر والكم و
الكيف والنسبة والاخيرة فالحصر عليه برهان **المسألة الثانية** في قسمة الكم **قال** الاول
الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد **اقول** الكم
اما متصل او منفصل ونعني بالمتصل ما فيه حد مشترك يكون نهاية لاحد القسمين

وبداية للآخر كالجسم اذا نصف فان موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين وهو نهاية
لاحدهما وبداية للآخر والمنفصل لا يكون كذلك كالاربعة الى اثنين واثنين فانه ليس بينهما حد
مشترك وكذا الثلاثة ولا يتوهم ان الوسط نهاية لاحد القسمين وبداية للآخر لانه ان
عد فيهما صار اربعا او لواحد دون الآخر اذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات
وهو الذي يجتمع اجزاؤه في الوجود كالجسم او غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان
فانه لا يمكن ان يكون احد اجزائه مجامعا للآخر والقار الذات اما ان ينقسم في جهة واحدة
وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي وغير القار الذات
هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصة لانه يتقوم من الوحدات التي اذا جردت
عن موضوعاتها كانت اجزاء العدد لا غير **المسألة الثالثة** في خواصه **قال**
ويشملها قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد **اقول** ذكر للكم
ثلاث خواص الاولى قبول المساواة وعدمها اعني عدم الملكة فان احد الشيئين انما يساوي
غيره ويفاوته باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كالجسم والصحيفة
ويتفاوتان في المقدار الثانية قبول القسمة وذلك لان الاجسام انما تعرض لها
الانقسام والانفصال بواسطة المقدار وهذه الانقسام قد يفضي به كون الشيء بحيث يوجد فيه
شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثالث قبول الانفراد وهو يستلزم

عندهم على ما سلف البحث فيه ومرادهم هنا الاول **الثالثة** المكان وجودي ولا وذلك
لان المتصل لا ينقسم الى احاد من اجزائه فكيف الاحاد عادة له ولا كان انقسامه الى ما يكون
بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما في المتصل كان اللازم لمطلق الكم هو امكان
وجود شيء عاد له الوجود بالفعل **قال** وهو ذاتي وعرضي **اقول** الكم ما هو بالذات
كالاجسام التي تعد نما ما وهنا ما بالعرض كالجسم الطبيعي او عارضها كالسواد الحال في السطح
فانه ينقسم بانقسامه فكمية عرضية لا ذاتية او باعتبار محله او ما يتعلق به بعرض له كون ذي
شا هية او غير شا هية بسبب خارج القوى عليه في العدة او المدة او الشدة او عدم تناهيه

فانه منقسم بانقسامه

المسئلة الرابعة في احكامه **قال** ويعرض ثاني القسمين فيهما الاولية **اقول**
قد بينا ان الكم ما متصل وما منفصل وبيّنا ذاتي او عرضي والثاني من القسمين يعرض
للاول منهما فان الجسم التعليمي قد يعرض له الانقسام فيحصل له العدد فيصير معدودا فقد عرض
له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان ينقسم الى الساعات والشهور والايام
والاعوام فيحصل له العدد والثاني الزمان متصل بذاته ويعرض له الانقسام باعتبار
ليقع كما يقال زمان حركة وشيء فظهر منه قد ويعرض ثاني القسمين فيهما الاولية **قال**
وفي حصول المتاخر وعدم الشدة ولا اثر على انتفاء الضدية **اقول** هو بيان ان الكم
لا تضاد فيه والدليل عليه وجهان احدهما ان المتاخر للضدية حاصل فلا يكون الضدية

موجودة

فلا يكون الضد موجودة وبيانه ان انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض واحد النوعين لا يتقوم
لصاحبه او متقوم به فيستحيل تقوم احد الضدين بالاخر ولا يتصل فلان احد النوعين لا يقابل
الاخر كالسطح للخط والجسم للسطح او يقبل له العكس والضد لا يكون قابلا للضد ولا يقبله لان محل
التقوم والقابلية المنافيين للضدين يقتضي انتفاء الضدية الثاني ان الشرط في التضاد مفقود
في الكم فلا تضاد فيه وبيانه ان للتضاد شرطين احدهما اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية
التباعد واما فقدان معا لان عدم الاتحاد والموضوع ولا العدد ولا ما يتشخص من العدد فهو موضوع قريب
مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي معروض للتعليمي والسطح بواسطة التعليمي وكذلك الخط بواسطة
السطح واما عدم كونهما في غاية التباعد فلانه لا عدد الا وقد يوجد الا ويمكن ان تفرض ما هو اكثر منه
واخر فلا غاية في التباعد وكذا العدد **قال** ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة
ومقابلها **اقول** الكم بانواعه يوصف بان بعضها زائد على البعض الاخر فان الستة ازيد من الثلثة
وكذا الخط الذي طوله عشرة ازيد من الخط الذي طوله خمسة فقد صدق عليه وصف الزيادة ومقابلها النقصان
لان الزائد انما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف
وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان يقال الشديد من خط جزء الخط ولا ثلثة اشد من ثلثة اخرى الشبيه والفرق
بين الكثرة والشدة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة انما تتحققان
بالنسبة الى امر موجود ولا يتغير الماهية بسبب الزيادة والنقيصة بخلاف الشدة **قال** الانواع

لكم المتصل القار بالذات وقد يوخذ باعتبار ماهيته تعليمية وقد يوخذ باعتبار آخر شئ
اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا باعتبار اقترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان
ذلك المقدار تعليميا كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت
هذه الانواع تعليمية لان علم التعاليم انما يبحث عنها مجردة عن المواد ولواحقها قال وان كانت
تختلف بنوع ما من الاعتبار اقول الظاهر من هذا الكلام ان يكون الجسم تعليميا
يغاير كون السطح والخط كذلك وبيانه ان الجسم يمكن ان يوخذ لا بشرط غيره
وبشرط لا غيره واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما الا بالاعتبار الاول فلهذا اختلف
الانواع بنوع من الاعتبار قال وتختلف الجوهرية عن نقائها في جواب ما هو في
واحد بعض عرضية اقول يريد ان يبين ان هذه الانواع باسرها اعراض وا
واستدل بطريقين احدهما عام في الجميع والثاني مختص بكل واحد واحد واما العام فتقريره
ان معنى الجوهرية في كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد وغيرها داخل
في جواب ما هو اذا سئل عن حقيقته فيكون خارجا عن الحقيقة فيكون كل واحد منها
عرضا قال والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار الثابت الى برهان وثبوت الكثرة
الحقيقة والافتقار الى العرض والتقوم به بعض عرضية الجسم التعليمي والسطح والزمان
والعدد اقول هذا الوجه دال على عرضية كل واحد بخصوصه اما الجسم التعليمي فانه عرض
لان الجسم

لان الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة باقية فان الشمعة تقبل
الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء الحقيقة يدل على
عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لان ثبوته للجسم انما هو بواسطة
الشاهد العارض للجسم لافتقاره الى زمان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت
بالبرهان واذا كان الشاهد عارضا كان ثبت بواسطة اولى بالعرضية واما الخط فانه
عرض لانه عرض واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضا وبيان عدم
وجوبه انما يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد لا يعرض فيه النهاية كما
في الكثرة الحقيقية التي كثرة فانه لا خط فيها بالفعل واما الزمان فانه يفتقر الى الحركة
لانه مقدارها والمقدار مفتقر الى المتقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض اولى بالعرضية
فالزمان عرض واما العدد فلانه يتقوم بالاحاد على ما تقدم والاحاد عرض فالعدد كذلك
قال ولبعض الاطراف احدا اما وان تحقق بما من الاضافة اقول ذهب
جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح
والنقطة التي هي طرف الخط اعدام محضة لا تحقق لها في الخارج والا لانقسمت لانقسام
محلها واما الطرف عبارة عن نهاية الشيء التي هي عبارة عن فنائه وعدمه ولان
السطح اذا لاقيا عنه تلاقي الاجسام ان كان بالاسر لزم التداخل والا لانقسام

وكذا الخط والنقطة وهذا لا يكون من نظر الى الاول فلانه يلزم في الاعراض المس وشبهها
غيرها فلا وقال الشيخ ان النهاية ليست عدما محضا ونفيا صرفا لان العدم لا يشار اليه
والاطراف يشار اليها بل معناها امور ثبوتية احدها السطح وهو مقدار ذو طول وعرض
بل للاشارة موجود وان الشيخ فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد
وليس بعدم صرف بل هو عدم احد ابعاد الجسم وهو ثخنه وان كانت اضافته العرض
تارة للسطح فيقال سطح شفاف اي ذو سطح وتارة للفناء فيقال نهاية الجسم
دون النهائية والاضافة عارضة لها متأخرة عنها وقد يوجد السطح عاريا عن هذه
الاضافة فيكون موضوعا للعلم النسبة وكذا البحث في الخط والنقطة وعن الثالث
ان الجسمين اذا التقيا عدم السطحان وصار جسما واحدا وان تماسا فالسطحان
باقيان قال والجسم معروض الثخن وعدمه اقول يريد بالجسم الكم من حيث هو
فانه يعتبر بنوعيه المتصل والمنفصل واما الذي يخصه لذاته الثخن وعدم الملكة لا العدم
المطلق فان عدم الكم قد يصدق على الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه
كالمجردات واما الحقان اعني المتناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم
فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك باعتبار
عدد الاثار وامتداد او زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية

او غير متناهية

او غير متناهية لا باعتبار امر خارج عنها قال والمعتبر بان اقول يريد ان الشيء
وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ما يقال له انه متناه
او عدم متناه بل اصطلاح عارضين لغيرهما في الذهن قال الثالث الكيف وهو
بقيه بعد ثبوت كمية جعلها بالاجتماع اقول لما فرغ من البحث في الكم شرع في البحث عن
الكيف وهو الثالث من الاعراض التسعة وفيه مسائل المسئلة الاولى في رسمه اعلم
ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها لانتفاء جنسها بل ترسم بامور اعرف منها عند العقل
والرسم انما يتألف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض قد تكون عامة و
قد تكون خاصة والعام لا يفيد التمييز الذي هو اقل المراتب من التعريف لم يجز التعريف بالعوارض
العامة الموصوف الا اذا اختص بالاجتماع بالماهية المرسومة لم يقال في تعريف
الخاصة بالظاهر الوجود ولما لم يوجد لهذا الجنس الخاصة لقصوره توصلوا الى تعريفه بعوارض عامة يختص
كل واحد منها اعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا توجب
تصورها تصور غيرها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في محلها اقتضاء اوليا فقولنا هيئة يشمل
جميع الاعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة والزمان من
الاعراض النسبية وقولنا لا يقتضي القسمة واللانسبة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة
والنقطة وقولنا اقتضاء اوليا ليدخل فيه المحدد والعلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه

يقتضي الانقسام مع انه من الكيف لان انقسامه ذلك ليس اوليا بل الوحدة
المعدوم المسئلة الثانية في اقسامه قال الكيف انواع اربعة احدها
الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس
كالعلوم والارادات والظنون الثالث الكيفيات الاستعدادية كالصلابة
واللين الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والاستقامة وغيرهما لا
المسئلة الثالثة في البحث عن المحسوسات قال المحسوسات انفعاليات
اقول الكيفيات المحسوسة ان كانت عسرة الزوال سميت انفعاليات
لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات
وهي وان لم تكن في القسمين انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسهما
واقتصرت في تسميتها على الانفعالات المسئلة الرابعة في مغايرة الكيفيات
للاشكال والامزجة قال وهي مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحمل اقول ذهب قوم
من القدماء الى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام مركبة من اجزاء
صغار لا تقبل القسمة الوهمية لا الفكاكية وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال و
التي يحيط بها اربعة مثلثات يكون مفرقة لاتصال العضو فيحس منه بالحرارة و
الذي يحيط به ستة مربعات يكون غليظة غير نافذة فيحس منه بالبرودة والذي

يقطع

يقطع العضو الى اجزاء صغار و يكون شديد النفوذ وهو المحرف الحريف والملح لذلك
المتقطع هو الحلو والذي ينفصل عنه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطها
باقي انواع الالوان والمحققون ابطلوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان
مختلفة في المحمولات فيحمل على احدهما بالايجاب ما يحمل على الاخر بالسلب فيلزم
تغايرهما بالضرورة وبيانه ان الاشكال ملموسة غير مبصرة والالوان مبصرة
غير ملموسة وايضا الاشكال مبصرة والحرارة ليست كذلك قال والمزاج لغيرهما
اقول ذهب الاخرون من الاوائل الى ان الكيفيات هي الامزجة وهو خطاء
لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد ويحصل من تفاعلهما والحرارة والبرودة
من الكيفيات الملموسة فيكون منها فاللون والطعم مما ليس بملموس يكون مغايرا
للمزاج وان كان تابعا لكن التابع مغاير للمزاج وان كان تابعا لكن التابع
مغاير للمتبوع المسئلة الخامسة في البحث عن الملموسات قال منها
اوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها
اقول لما كانت الكيفيات الملموسة اظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة
الى كل حيوان قدم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملموسة اما فعلية او انفعالية
او ما ينسب اليهما فالفعلية كيفيتان الحرارة والبرودة والمنفعلة اثنتان

بها الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعلية ما يفعل الصورة النوعية بواسطتها في المادة وبالانفعالية
ما ينفعل المادة به باعتبارها وان كانت الاوليان فعليتين والاخريان منفعلتين
وان كانت المادة تنفعل باعتبارهما لان الاوليين تفعلان في الاخريين دون
العكس وباقي الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة
والجفاف والبلة والخفة والثقل فانها تابعة لهذه الاربعة قال فالحرارة جامعة
للمتماثلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس اقول الحرارة من شأنها
احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فاذا اثرت الحرارة في
المركب وسخنته وطلب الالطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فافترق والتأم بعض
اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد الالطف اجتمع بمشاكله فمن هنا قيل انها تجمع
المتماثلات وتفرق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس قال وهما متضادتان

المتعاكسات

اقول الحرارة والبرودة كيفيتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان
ولم يخالف في هذا الحكم احد من المحققين وانما ذهب قوم من غير المحققين الى ان البرودة
عدم الحرارة عما من شأنه ان يكون حارا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
وهو خطأ لانا ندرك من الجسم البارد كيفية زائدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك
فالبرودة صفة وجودية قال ويطلق الحرارة على معنى آخر مخالفة للكيفية في الحقيقة

اقول

اقول لفظ الحرارة يطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار
والثاني الحرارة المناسبة للحياة التي هي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة
للاولى في الحقيقة لان تلك منافية للحياة والثانية شرط فيها والثالث
حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم قال والرطوبة كيفية تقتضي سهولة
التشكل واليبوسة بالعكس اقول الرطوبة فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة
قبول التشكل والانفصال والتفرق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا بزعمهم فالهواء
ليس برطب عندهم وعند الشيخ انه رطب وجعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية
على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هو الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف
عدم البلة عما من شأنه ان يبتل واليبوسة مقابلة للرطوبة قال وهما متغايران

متغايران

اللين والصلابة اقول اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فان
اللين كيفية يكون بها الجسم مستعدا للانغمار ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يعرض قبوله للغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة
كيفية تقتضي مقابل ذلك قال والثقل كيفية تقتضي حركة الى حيث ينطبق مركزه على مركز
العالم والخفة بالعكس وقد يقالان بالاضافة باعتبارين اقول لما كان
الثقل والخفة من الكيفيات الملموسة ما يورثان عن الحرارة والبرودة بحث عنهما واعلم

ان كل واحد يقع بمعنيين حقيقي واضافي فالثقل الحقيقي كيفية يقتضي حركة الجسم الى السفل بحيث
ينطبق مركزه على مركز العالم اذا لم يعقه عائق والخفة بالعكس وهي كيفية يقتضي حركة الجسم الى فوق
بحيث ينطبق على المشاهد وينطبق سطحه على سطح الفلك اذا لم يعقه عائق واما الاضافي
فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالخفيف يقال بمعنيين احدهما الذي في طباعه ان
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط وقد يعرض له ان
عن المحيط ولا يبلغه والثاني الذي اذا قيس الى الثاني عرض لهما ان يبلغ الى
المحيط فهو عنه المحيط فالثقيل وخفيف بالاضافة قال والميل الطبيعي قد يبقى مع
اقول الميل الذي بسببه المشكوك [illegible] باقيا معلوم [illegible] الحركة الطبيعية
كميل الحجر المسكن في الهواء والزق في الماء والاخرى كميل الحجر الى فوق عند قسره
على الصعود والزق في كميل الحجر ان لا حركة حال [illegible] قال وهو العلة
القريبة للحركة وباعتباره عن الثابت متغير اقول الميل هو العلة القريبة للحركة
وباعتبار تحفظه بصدوره عن الثابت متغير وذلك لان الطبيعة امر ثابت وكذا القوة
القسرية والنفسانية فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فلا بد من امر يشتد ويضعف
بحسب [illegible] الموانع الخارجية والداخلية هو الميل بصدوره عن الطبيعة ويتحقق الحركة
فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك قال ويختلفه مقادير اقول

بشرطها

بشرط عدم الامكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لان الميل يقتضي الحركة الى
جهة والصرف عن اخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركة وتوجها الى جهتين مختلفين
وذلك غير معقول نعم لا يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان احدهما بالذات
والاخرى بالعرض لذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر حمله الانسان متحرك فان
الثقل موجود فيه وهو سبب الذاتي حال خرق الهواء به وهو سبب العرضي الذي هو الانسان
ذاتي واتجه دعي ميل طبيعي وميل قسري يتقاوم السببان اعني الطبيعة والقاسر وحدث
ميل القاهر منهما فان كان القاسر غالبا احدث الطبيعة والموانع الخارجية في افنائه قليلا
ثم يقوى الطبيعة وياخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعادلا فيقتضي
الجسم عديم الميل ثم ياخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فيحدث ميلا يشتد بالاثار الضعف
ثم يستكمل الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الطرافة
بل يكون الجسم ابدا ذا حال متوسطة بين الميل الطبيعي الشديد والقسري الشديد قال
ولولا ذلك تساوى ذو العائق وعادمه اقول هذا هو اشارة الى الدليل على وجود الميل
الطبيعي في كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوق
وقطع مسافة القسرية في زمان فاذا فرضناه متلونا بالمعاوق وقطعها
في زمان [illegible] عدم المعاوق وذلك محال قطعا لاستلزامه تساوي زمانه

وعنه

عدم المعاوقة وواحدة قال آخرون انه جنس تحته عدد الجهات ومتماثل ومختلف
باعتبارها اقول لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على رأي الاوائل شرع
في البحث عنه على رأي المتكلمين وهو جنس على رأيهم تحته ستة انواع بحسب عدد
الجهات الستة ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة
لان تساوي المعلول يستلزم تساوي العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت
جهاته واختلف ابو علي وابو هاشم في مختلفه فقال ابو هاشم انه غير متضاد ولهذا يجتمع
المثلان في الحجر الصاعد قسرا وفي الحلقة التي يتجاذبها اثنان وقال ابو علي
انه متضاد قال ومنه الثقل وآخرون منهم جعله مغايرا اقول من الاعتبار
الاعتماد عند ابي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا وقال ابو علي
ان الثقل راجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعله مغايرا للجنس الاعتماد وهو جعله لان
تزايد اجزاء الخفيف حاصل في الخفيف ولا ثقل له قال ومنه لازم ومفارق
اقول ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق
والسفل ومنه ما هو مفارق وهو المجتلب وهو المقتضي للحركة الى احد الجهات الاربع
وانما كان مفارقا لعدم وجوب وقوف الجسم في احدها اذا منع عنها لجهة التي
قال ويفتقر الى محل لا غير اقول لما كان الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتقرا الى

محل

محل كان الاعتماد كذلك فلاجل هذا قال انه يفتقر الى محل لا غير وبعض المتكلمين لما
طعن في كلية الحكمين فتفرع الى الاستدلال عليهما وهنا واستند لواحد الاول بان صفة
ذاته وجوب ما اخذ من الصفة ذاته فلو افتقر الى المحل افتقر صفة الذات وذلك يقتضي
نقض الذات وعلى الثاني بانه يكون مساويا بالاشتراك لان الافتقار زائد من محل واحد
من خواص الاتحاد والاشتراك في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات
قال وهو مقدور لنا اقول ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد مقدور لنا لانه يقع
بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا قال ويتولد عنه الاشياء
لكنه من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته اقول قسم المتكلمون الاعتماد باعتبار
ما يتولد عنه الى اقسام ثلثة احدها ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة الى شرط وان فيه
يحتاج الى جهاتنا وهو الاكوان والاعتماد في محله وان تولد ما في غير محله بشرط الاثر وانما
انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يختص بجهة دون اخرى حال حركته فلا بد من مخصص لتلك
الجهة وهو الاعتماد وانما قلنا انه يتولد الاعتماد بوجود القدرة فيه شيئا بعد شيء فان المتحرك يوجد فيه
الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد ساكن ثم اذا تحرك ولد الاعتماد حركة اخرى واعتمادا اخر
وثانيها ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات فانها يتولد عنه بشرط المصاكة
لان الصداء موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فاما محل

وثالثها ما يجوز له عنه لا بنفسه بل بجزئه وهو الالم والتأليف فان الاعتبار يدلها المجاورة
والتأليف والمجاورة يولد التأليف والتفريق يولد الالم المسئلة السادسة
في البحث عن المبصرات قال ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء اقول وقد
نبّه بقوله اوايل المبصرات على ان من المبصرات ما يبصر اولاً وبالذات
ما ذكره وهما من اللون والضوء ومنها ما يبصر بواسطة كغيرها من المرئيات فان البصر
انما يدركها بواسطة هذين وهذا لما قال في الاول منها اوايل المبصرات فان فيه تنبيها على ان
الكيفيات يدرك بالبصر بواسطة غيره قال ولكل منها طرفان اقول لكل واحد من اللون
والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذه فانها
متوسطة بين هذه كالحمرة والصفرة والحمرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظلال وشبهه
من الاضواء قال والاول حقيقة اقول ذهب من لا مزيد تحصيل له الى ان الالوان
لا حقيقة لها فان البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا
الاجزاء الصغار كما في زبد الماء والثلج والسواد المتخيل انما يحصل لعدم غور جسم الضوء والشفيف
اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله حقيقة وأخرى انه غير حقيقة بل يحصل له ما ذكره
الحق ان كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لانه يحس كالبياض في البيض المسلوق فانه اشبع
السواد فيه لزيادة [illegible] وبالجملة فالامر الحسي غني عن البرهان قال وطرفاه

السواد

السواد والبياض المتضادان اقول طرفا اللون هما السواد والبياض وقد تبع ما بالمتضادان فان
الضدين هما الذاتان بينهما غاية الخلاف فلاجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه
الى ما عداها متوسطة بينهما ولهم نزاعا تاما في تفسير فانه ذهب البعض الى ان الالوان الحقيقية
هي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ونبّه بقوله المتضادان على امتناع الاجتماع بينهما خلافا
لبعض الناس حيث ذهب الى انهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطاء قال وهو موقوف على الضوء
لذلك لا في وجوده اقول ذهب ابو علي بن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة
حال الظلمة معدوم عنها الوانها لانا لا نراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد او لحصول المانع
وهو باطل من الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل والا لمنعت من ابصار
عن الذي [illegible] شاهد [illegible] قال انا نقول انما الحصول الرؤية
لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ونبه المصنف ره على ذلك بقوله وهو موقوف اي اللون
على الضوء اي الضوء شرط الادراك لا في الوجود قال وما مغاير ان [illegible] اقول يريد ان الضوء
واللون متغايران خلافا للقوم غير محصّلين ذهبوا الى ان الضوء هو اللون قالوا لان الضوء
[illegible] هو الظهور [illegible] والمتوسط بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة قال وقابل
الشدة والضعف المتشابهان [illegible] اقول كل واحد من هذين اعني اللون والضوء قابل للشدة
والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج اشد منه في العاج [illegible] هذا فاعلم ان الشدة

من كل نوع مخالف للضعيف منه بالنوع وذهب قوم الى ان الشدة والضعف ليس الاختلاف
بالحقيقة بل باختلاط اجزاء الضعيف باجزاء القوية فيحصل الضعيف وان لم يختلط
حصلت الشدة وقد بينا خطاءهم فيما تقدم قال ولو كان الضوء جسما لحصل ضد المحسوس
اقول ذهب من لا تحصيل له الى ان الضوء جسم وهو غلط لما يلزم من كونه متحركا
بحركة المضئ وانما كان ذلك باطلا لان الحس يحكم بافتقاره الى الموضوع يقوم به ولا يمكن
تجريده عن محل يقوم به فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغنائه
عن موضوع يحل فيه ويحتمل ان يكون قوله لحصل ضد المحسوس عند الاشراق ويكون
كلما ازداد ازداد ساتره لكن الحس يشهد بضد ذلك او نقول ان الحس يشهد بسرعة
ظهوره فانه يشرق على الفور فان الشمس اذا طلعت على وجه الارض اشرقت دفعة واحدة
ولو كان الضوء جسما لافتقر الى زمان يقطع فيه المسافة الطويلة فكان يحصل ضد ما شهد به
المحسوس فهذه الاحتمالات كلها حاصلة في قوله لحصل ضد المحسوس وانما ذهب اليه
لتلألؤ لمن ظن انه متحرك فهو غلط لان الضوء يحصل عند المقابلة لا انه يتحرك من جسم
المقابل الى غيره قال بل هو عرض قائم بالمحل مستعد لحصول مثله في المقابل اقول الحق كونه
حيث ما ثبت كونه عرضا قائما بالمحل اذ العرض لا يقوم بنفسه واذا قام بالمحل حصل منه
استعداد الجسم المقابل المستعد للتكيف بمثل كيفيته كما في الاجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل

وقد نبه

شرحه

وقد نبه بذلك على ان المضئ انما يضئ ما يقابله قال وهو ذاتي وعرضي اول وثان اقول
الضوء منه ذاتي ومنه عرضي والعرضي منه ما هو اول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضياء ويقال له ضوء
وكالشمس والعرضي هو الحاصل من المضئ لذاته في غيره فانه يسمى نورا والاول من العرضي ما حصل عن
المضئ لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالارض قبل طلوع الشمس فانها مضيئة لمقابلتها
الهواء المضئ لمقابلة الشمس قال والظلمة عدم الملكة اقول الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان
يضئ وتسمى هذا العدم المقيد بموضوع خاص يتصف بعدم ملكة وليس الظلمة كيفية وجودية قائمة
بالمظلم لما ذهب اليه من لا تحقيق له لان المبصر لا يفرق بين حالتيه عند تغميض العين في الظلمة
وبين تغميضها في عدم الادراك فلو كانت كيفية وجودية لحصل الفرق وفي هذا نظر فانه
يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انها وجودية

المسئلة السابعة

في البحث عن المسموعات قال ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع
والقلع اقول من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي المدركة بالسمع واعلم ان الصوت
عرض قائم بالمحل وقد ذهب غير محصلين الى ان الصوت جوهر ينقطع بالحركة وهو خطاء لان الجوهر
مدرك بالمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب آخرون الى انه عبارة عن التموج
الحاصل في الهواء من القرع والقلع وآخرون قالوا انه القرع او القلع وهذه المذاهب باطلة
وسبب غلطهم اخذ سبب الشئ مكانه فان الصوت معلول التموج المعلول للقرع او القلع

وليس مع أحدهما لأنه مدرك بحسب البصر بخلاف الصوت إذا عرفت هذا فاعلم أن القرع أو
القلع إذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك إلى سطح الصماخ
فأدرك الصوت ولا نعني بذلك أن تموجا واحدا ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج
عن صدم بعد أخرى كما في تموج الماء إلى أن يصل إلى الحس قال بشرط المقاومة أقول القرع إنما
إنما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومة فإنه يحدث الصوت ولو وضعنا عليه
بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة
هناك قال في خارج أقول ذهب قوم إلى أن الصوت ليس له حصول في الخارج بل إنما
يحصل عند الصماخ وهو إذا تموج الهواء أو شبهه المتموج إلى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت
وهو خطأ وإلا لم يدرك الجهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان إدراكه بالملاقاة ولا يمكن
أن يقال إن إدراك الجهة لما كان لأن القرع توجه من تلك الجهة وإدراك البعد لأن
ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لأنا نشاهد أن الأذن اليسرى إذا دركت
بالتمني جهة الصوت الآتي من جهة اليسرى والضعف لو كان للبعد لم يفرق بين القوي
والبعيد والضعيف والقريب قال ويستحيل بقاؤه لوجوب إدراك الهيئة الصورية
أقول الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل عليه أنا إذا سمعنا لفظة زيد
أدركنا الهيئة الصورية بحسب ترتيب الحروف وتقدم بعضها على بعض ولو كانت أجزاؤه وحروفه باقية

لم يكن

لم يكن إدراك هذا الترتيب فيما في التركيب حقيقة قال ويحصل منه آخر أقول الصوت
إنما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل إلى سطح الصماخ وقد يتفق وجوده في الخارج فإذا تأدى
التموج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فيحصل منه تموج آخر ويحصل من ذلك التموج الآخر
صوت آخر هو الصدى والظاهر أن هذا الصدى إنما يحصل من تموج الهواء الحاصل بين الهواء المتموج
الموجه بعد صدمه للمقابل والكلام فيه احتمال وكلام الشيخ يحتمل لهما لأن قوله ويحصل منه آخر
يحتمل كلا المعنيين قال ويعرض له كيفية يتميز بها باعتبارها حرفا أقول يعرض للكيفية يتميز
بها عن صوت آخر مثله يتميز في المسمع يعرض للصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا وحروف
التهجي حصرها غير معلوم بالبرهان قال إما صوت أو صامت متماثل أو مختلف بالذات
أو بالعرض أقول ينقسم الحروف إلى قسمين مصوت أو صامت فالمصوت حروف المد
اللين يعني الواو والياء والألف وهي التي تحصل في زمان والصامت وهو ما عداها والصامت
إما متماثل كالجيم والجيم أو مختلف والمختلف إما بالذات كالجيم والدال أو بالعرض وهو إما
أن يكون أحد الحرفين مثلا ساكنا والآخر متحركا أو يكون أحدهما متحركا والآخر بنقيضه قال
وينتظم منها الكلام بأقسامه أقول هذه الحروف المسموعة إذا تألفت تأليفا مخصوصا بحسب الوضع
سميت كلاما فيحمل الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة
الواحدة والمؤلف التام هو ما يحتمل الصدق والكذب وهو غيره المحتمل لهما من الأمر والنهي

والاستفهام والتعجب والنداء وغيرها من اقسام التنبيه وغيره والى هذا اشار بقوله باسره قال

ولا يحصل غيره اقول هو بيان الكلام انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل وهو ما يطلق

المعتزلة ومن الاشاعرة معنى آخر يسمونه بالكلام النفسي غير المؤلف من الحروف والاصوات يدل

هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لان الانسان قد يامر بما لا يريده كما في امتحان العبد عند السلطان

ليحصل عذره في ضربه ومغاير لتخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذا

المعنى لا يختلف والظاهر انه مغاير للحيرة والقدرة وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا في

انكار هذا المعنى وادعوا الضرورة في نفيه وقالوا الامر انما يعقل مع الارادة وليس الطلب غيرها

لما وقع بعض النزاع لفظيا المسألة الثامنة في البحث عن المطعومات قال ومنها المطعومات

البسيطة الحادثة من تفاعل ثلاثة في مثلها اقول المشهور عند الاوائل ان الجسم ان كان

عديم الطعم فهو التفه ويقال التفاهة من الطعوم البسيطة وان كان ذا طعم لم ينفك عن احد الطعوم

الثمانية وهي الحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه

الطعوم الثمانية تحصل من ثلاث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها

في العدد يعني ثلث الكيفيات لا شمائها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة

فان البارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل

ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة المسألة التاسعة

في البحث

في البحث عن المشمومات قال ومنها المشمومة ولا اسماء لانواعها الا من حيث الموافقة والمخالفة ا

اقول من انواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لانواعها اسماء

مخصوصة بها لكن وضعوا لها من الاعراض بل سموها بما يناسبها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة

حلوة ورائحة منتنة او من حيث اضافتها الى محالها كرائحة المسك المسألة العاشرة

في البحث عن الكيفيات المحسوسة الاستعدادية قال والاستعدادات المتوسطة بين طرفي

النقيض اقول لما فرغ من البحث المحسوسة شرع في القسم الثاني من اقسام الكيف الا وهي الكيفيات

الاستعدادية وهي ما يترجح القابل به احد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي الوجوب والعدم وذلك

لان الرجحان لا يزول بتزايده الى احد طرفي الوجوب والعدم الا ان ينتهي الى حد ما فذلك الرجحان القابل

للشدة والضعف المتوسطة بين طرفي الوجوب والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجوب والعدم

وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللاقوة المسألة الحادية عشر

في البحث عن الكيفيات النفسانية قال والنفسانية حال او ملكة اقول هذا هو القسم الثالث

من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية وهي التي تختص بذوات الانفس وهي ان

سريعة الزوال وتسمى حالا او بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصل مميز

بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالا ثم صار بعينه ملكة المسألة الثانية عشر في البحث

عن العلم وقول مطلق قال ومنها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت اقول الكيفيات

الحق أن العلم وقسميه التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن والتصديق الجازم الثابت
المطابق وهو الحكم النفسي بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر إيجاباً أو سلباً وإنما شرط في التصديق الجزم لأن الظن
ليس بعلم بهذا المعنى وإن كان يطلق عليه اسم العلم بالمجاز [illegible] وشرط المطابقة لأن الغير المطابق
هو الجهل المركب وشرط الثابت لأن الذي لا ثبات له هو التقليد [illegible] هذه الصفات فهو العلم خاصة
قال ولا يحد أقول اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يحد لظهوره فإن الكيفيات الوجدانية
لظهورها لا يمكن أن تحد لعدم انفكاكها [illegible] ولأن غير العلم إنما يعلم بالعلم فلو
علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال بعضهم إنه اعتقاد الشيء كما هو مع أنه لا يكون
إلا كذلك وقال آخرون إنه اعتقاد يقتضي سكون النفس وكلاهما غير مانعين قال وينقسمان
بالضرورة والاكتساب أقول يريد أن كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري
والمكتسب ويريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي
تصور طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر إيجاباً أو سلباً وما يكتسب بخلافه فيها المسألة
الثالثة عشرة في أن العلم هل يتوقف على الانطباع قال ولا بد فيه من الانطباع أقول اختلف
العقلاء في ذلك فذهب جمهور الأوائل إلى أن العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وأنكره آخرون
احتج الأولون بأنا قد ندرك أشياء لا تحقق لها في الخارج فلزم أن تكون منطبعة في الذهن [illegible]
على ما عرفناه ولكان نفياً محضاً ويستحيل الإضافة إليها واحتج الآخرون بوجهين الأول أن التعقل
لو كان هو

لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم أن يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلاً له والتالي باطل
فالمقدم مثله الثاني أن الذهن قد يتصور أشياء مقدرة فيلزم حصول المقدارية فيكون متقدراً [illegible]
شيئاً قال في المقدر المجرد القابل أقول هذا إشارة إلى الجواب عن الإشكالين وتقريره أن
المقدر الذي [illegible] عن المادة [illegible] يتصف بالمقدار باعتبار صورته فيه فإن صورة
المقدار لا يلزم أن يكون مقداراً [illegible] هذه الصورة القائمة [illegible] قابل لها
فلهذا كان عاقلاً لها [illegible] الجسم [illegible] لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعقلاً له قال وحلول المثل
مغاير أقول هذا إشارة إلى كيفية حلول الصورة في العاقل وتقريره أن [illegible] العاقل
هو حصول المعقول وصورته لا ذاته [illegible] ولهذا جوزنا حصول صورة الأضداد في محل واحد في
الخارج فعلم أن حصول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء وما كان هذا الكلام [illegible]
على ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه قال ولا يكفي الإضافة أقول ذهب قوم من الأوائل إلى
أن التعقل إنما يكون بالإضافة بين المعقول والعاقل وهو خطأ [illegible] فإن الإضافة [illegible] لما تقدم
[illegible] من وجه آخر وهو [illegible] الذوات المعقولة وكذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل
يستدعي [illegible] العقل الفعال وهو خطأ لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شيء [illegible] واحد
قال ويختلف باختلاف المعقول أقول اختلف الناس هنا فذهب قوم إلى جواز تعلق العلم الواحد
بمعلومين ومنعه آخرون وهو الحق لأنا قد بينا أن التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم

وصورة الاشياء المختلفة مختلفة بالحقيقة فلا يمكن صورة واحدة للمختلفين فلا يتعلق علم واحد بالشيئين

وانما جوزوا ذلك من جعل العلم امرا وراء الصورة حال كالالات والاستقبال اقول هذا انما هو

على مذهب جماعة من المعتزلة وذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عينه فجعلوا كالتقابل

فقالوا ان العلم بكون الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد واتحاد وعام في ذلك ما ثبت من ان الله تعالى

عالم بكل معلوم فاذا علم ان زيدا سيوجد ثم وجد فان زال ذلك العلم الاول وتجدد علم آخر لزم

كونه محلا للحوادث وان لم يزل كان جهلا وهو محال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بالعدم

الان والوجود في ثاني الان والعلم بان الشيء وجد علم بالعدم الان بل هو مناف فيستحيل ان لا يكون

والوجه في حل شبهة المذكورة ما ذكره الو الحق جانب هنا من ان التاثير هو المتعلقات

الاصل بين العالم والمعلوم لا العلم نفسه وسنكتب زيادة تحقيق انشاء الله في هذا الموضع قال ولا

مغايرة فيقوى الاشكال مع الاتحاد اقول قد علم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية

القائمة بالنفس فانه لا يعقل الا مضافا الى الغير فان العلم علم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الاضافة

حتى ان بعضهم اخذ نفس الاضافة الاصل بين العالم والمعلوم ولم يثبت امرا حقيقيا مغايرا للاضافة

اذا عرفت هذا فاعلم ان الاشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قال المصنف ره والذي يلوح من ان

العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدا كما اذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بان يقال

انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتلفظ به لاستحالة اجتماع الامثال ويقوى

الاشكال

الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة انما تعقل بين الشيئين لا بين الشيء الواحد

ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته والجواب عن الاول ان العلم انما يستدعي الصورة

لو كان العالم عالما لا عالم ذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج الى صورة اخرى

وعن الثاني ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فامكن

تحقق الاضافة ولان العلم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية وهذان ردان على

الاول فلان المغايرة بين العاقل من حيث انه عاقل والمعقول من حيث انه معقول

متوقفة على التعقل فلو جعلت التعقل متوقفة على هذا النوع من التغاير دار والثاني

فلان العالم هنا يمكن عالما بجزئية وليس البحث فيه قال وهو عرض لوجود حده

فيه اقول ذهب المحققون الى ان العلم عرض واكثر الناس شكك في العلم بالعرض

واختلفوا في العلم بالجوهر والذين قالوا ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا

انه عرض ايضا والذين قالوا ان العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لان حد الجوهر

الاضافة صادق عليه اذ الصورة الذهنية ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت

لا في الموضوع وهذا مذهب الجوهر والمحققون قالوا انه عرض لانه لوجود حد العرض فيه

فانه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض واستدلال القائلين بانه

جوهر خطاء لان الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وانما الموجود ماهية مشاركة لها

المسألة الرابعة في اقسام العلم قال وهو فعلي وانفعالي وغيرهما

اقول العلم منه فعلي وهو المحصل للاشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى
بمخلوقاته وكما اذا تصورنا شيئا ثم استفدنا صورته من الخارج ثم اوجدناه في الخارج
مطابقا له ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء
والارض واشباههما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود بذاته قال وضروري
اقسامه ستة وكسبي اقول قد تقدم ان العلم اما ضروري واما كسبي ونبه على تقسيمها
فاقسام الضروري البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجي
بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الكل اعظم من الجزء ونحوه من البديهيات والثانية
المشاهدات وهي المستفادة من الحواس الظاهرة كالحكم بحرارة النار او من
الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر او بالوجدان
من النفس لا باعتبار الالات كشعورنا بذواتنا وافعالنا الثالث المجربات
وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخشب
مؤلم ويقترن اليه اي بين المشاهدات المتكررة والقياس الخفي وهو انه لو كان الوقوع
على سبيل الاتفاق لم يكن دائما ولا اكثريا والفارق بين هذا وبين الاستقراء
هذا القياس الرابع الحدسيات وهي قضايا يبتدئ الحكم بها لحدس قوي من النفس

يزول معه

التمثيل

يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس ويقترن اليه المشاهدات المتكررة
والقياس الخفي الا ان الفارق بين هذه وبين المجربات ان السبب في المجربات
معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين الخامس
المتواترات وهي القضايا يحكم بها النفس لتواتر اخبار المخبرين عليها بحيث يزول
معه الشك لعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ السادس فطرية القياس
وهي القضايا يحكم بها النفس باعتبار الوسط لا ينفك الذهن عنه قال وهو واجب
وممكن اقول العلم ينقسم الى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته والممكن وهو
ما عداه وانما كان الاول واجبا لانه نفس ذاته الواجبة قال وهو تابع بمعنى اصالة
في التطابق اقول اعلم ان التابع يطلق على ما يكون من خواص المتبوع وعلى ما يكون
مستفادا منه وما يجري مجراه ونبين ان العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يتقدم المعلوم
زمانا وقد يتقيد وجوده كالعلم الفعلي وانما المراد هنا كون العلم والمعلوم متطابقين
بحيث اذا تصورهما العقل حكم بانطباق المعلوم في هيئة التطابق وان العلم تابع له
وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم
الذي هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكي قال
فزال الدور اقول الذي يفهم من هذا الكلام ايراد ان احدا ان يقال

فقد قسم العلم الى اقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم ومن هنا
جعلتم حيثية العلم تابعة فلزمكم الدور اذ حيثية الحيثية تستلزم تبعية الواسطة و
تقريره الجواب عن هذا ان نقول نعني بتبعية العلم ما قررناه من كون العلم
والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل في هيئة التطابق هو ما
عليه المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق ان
العلم الفعلي محصل للمعلوم في الخارج لا سيما اذ لا شك ان ماهية المتبوع يجب ان يتقدم التابع
باحد انواع التقدم الخمسة وههنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانهما ليسا من معنويين
فيجوز ان يكون هذا التقدم بالذات او بالعلية او بالزمان وعلى هذه التقادير
الثلث يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك ان علم الله تعالى
الازلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالذات ولتاخرها
عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدما عليه بنوع من انواع التقدمات ما
بالاعتبار الذي كان به متأخرا عنه وهو الجواب عنه ما تقدم بيانه المسئلة
الخامسة عشر في توقف العلم على الاستعداد قال ولا بد فيه من الاستعداد
اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول اقول قد بينا ان العلم اما ضروري
واما كسبي وكلاهما حصل بعد عدمه اذ الفطرة البشرية خلقت اولا عارية عن العلوم ثم

يحصل

يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل العلم اما
الضروري فاعله هو الله تعالى اذ القابل لا يخرج المقبول من القوة الى الفعل بذاته
والا لم ينفك عنه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد واما
استعداد النفس للقبول على التدريج فيتنقل من اقصى مراتب البعد ادناها قليلا
قليلا لاجل المعدات التي هي الاحساس بالجزئيات على اختلافها والتفطن لما بينها
وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد لافاضة العلوم البديهية الكلية من
التصورات والتصديقات بين الكليات تلك المحسوسات واما النظرية فانها
مستفادة من النفس او من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد
بالعلوم البديهية اما في التصورات فبالحدس والرسم واما في التصديقات فبالقياسات
المشتملة على المقدمات الضرورية المسئلة السادسة عشر في المناسبة
بين العلم والادراك قال وفي الاصطلاح بمفارقة الادراك مفارقة
الجنس النوع وفي اصطلاح آخر مفارقة النوعين اقول اعلم ان العلم يطلق على
الادراك للامور الكلية كاللون والطعم مطلقا ويطلق الادراك على الحاضر عند
المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم وللادراك الجزئي اعني المدرك بالحس كهذا
اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون

لافاضة صح

الحيوانات العجم بالعلم واللب وخصوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والا
دراك مبنيا على هذا الاصطلاح فرق بين النوع والجنس فالنوع هو العلم والجنس
هو الادراك وقد يطلق الادراك باصطلاح على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه
وبين العلم هو الفرق بين النوعين الداخلين تحت جنس وهو الادراك
مطلقا المسألة السابعة عشر في ان العلم يستلزم العلم بالمعلول قال
والعلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول اقول العلم بالعلة
يقع باعتبارات ثلثة الاول العلم بماهية العلة من حيث هي ذاتها ولا حيثية لا
باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان الثاني
العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيلزم علما
ناقصا بالمعلول من انه لازم للعلة لا من حيث انه ماهية الثالث العلم بذاتها
وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا
هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته
لازمة لماهية العلة وقد فرض علمها متعلق بها من حيث ذاتها ولوازمها قال
ومراتبه ثلث اقول ذكر الشيخ ابو علي ان للتعقل ثلث مراتب الاولى
ان يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شانه ذلك الثانية ان يكون

بالفعل

بالفعل التام حتى اذا علمنا علم الشيء على التفصيل الثالثة بالقوة اجمالا كمن علم مسئلة
ثم غفل عنها فانه يحضر عنده في زمنه الحصول لك بالقوة المحضة لانه في الوقت عالم با
قتداره على الجواب وهو متميز علمه ذلك الجواب وليس علما على جهة التفصيل
وكل ذلك ظاهر المسألة الثامنة عشر في كيفية العلم بذي السبب قال
وذو السبب انما يعلم به كليا اقول اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه
لانه بدون السبب ممكن وانما يجب بسببه فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل
بوجوده ولا بعدمه وانما يحكم باحدهما اذا عقل وجود السبب او عدمه وذو السبب انما
بوجوده او عدمه بالنظر الى سببه واذا ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كليا لان
كونه صادرا عن الشيء لا يقتضيه بامر كلي ليس وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية وتحقيق
هذا انه اذا عقل كون شيء ما شخصيا من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها
في ما هو محصور في شخصه كان العلم به كليا والكلي صرف وان كان شخصيا فانه عند ذلك
هو كلي ويكون نوعا مجموعا في شخص والنوع المجموع في شخص معقول كلي لا جزئي وما
يستند اليه من صفاته واحواله يكون مدركا بالعقل لا جزئي فانه كلما حصلت علة الشخص
واسبابه وجب حصول الجزئي فيقال ان هذا الشخص اسبابه كذا وكلما حصلت
هذه الاسباب كان الشخص او مثله فيكون كليا بعلله المسألة التاسعة عشر

في نفسه العقل قال والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
اقول هذا هو التحقيق في نفسه العقل وتفسيره ثم بانه العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات لاشتماله على انفكاك احدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم
الملازمة بين التلازم والاتحاد قال ويطلق على غيره بالاشتراك اقول
لفظ العقل مشترك بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد ذاتا
وفعلا معا ويندرج تحته عند الاوائل عقول عشرة سبق البحث فيها اما النفس
فيقال لها عقل على مراتب العلم فاول مراتبه الهيولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد
المحض من حصول علم ضروري او كسبي وثانيها العقل بالملكة وهو الذي استعد
بحصول العلوم الضرورية لادراك النظريات ويحصل له بتلك الاوليات
ملكة الانتقال الى النظريات واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى بالقوة القدسية
وادناها مرتبة البليد الذي ثبت افكاره دون حصول مطالبه وبين هاتين
الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه
وثالثها العقل بالفعل وهو ان يكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت
العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على انها بالفعل موجودة ورابعها
العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر كمال النفس في ذاته

القوة

القوة واما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة
وعلى المقدمات التي يستنبط بها الامور الحسنة والقبيحة وعلى الامور الحسنة والقبيحة
المسألة العشرون في الاعتقاد والظن وغيرهما قال والاعتقاد يقال
لاحد قسميه اقول الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا في انه هل هو
من قبيل العلوم او جنس لها فقطعت جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل العلاف
الى الثاني وابطله ابو علي الجبائي بانه لو كان كذلك لكان مثلا للعلم وهو العلم او ضدا له
فلا يجتمعان مع انهما قد يجتمعان او خلافا فلا ينتفيان بالضد الواحد والتحقيق
هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك لانا قد بينا ان العلم يقال
على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسم من قسمي العلم
قال فيتعاكس في العموم والخصوص اقول هذا نتيجة ما سبق والذي يفهم منه انه
قد ظهر انه احد قسمي العلم فهو اخص منه بهذا الاعتبار لان العلم شامل للتصور والتصديق
الذي هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار اعم من العلم لانه شامل للظن والجهل المركب
واعتقاد المقلد وهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكس اي الاعتقاد والعلم في العموم و
الخصوص واعلم ان في هذا التفسير نظرا وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسما من
العلم لو احد العلم التصديق باعتبار الاعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب

والاعتقاد المقلد وح لا يتم التعاكس لان الاعتقاد لا يكون اعم من العلم بهذا الاعتبار
فالواجب ان يراد باعتبار اصطلاحين او ما يؤدي معناه قال ويقع فيه
التقليد بخلاف العلم اقول اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف
والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر ووجه التقليد عنه ابي علي الجبائي
تعلقه بالضدين منهم حكم بتضاد اعتقادين ضدين وتابعه ابو هاشم اولا
ثم حكم بان تضاده انما هو لتعلقه بالايجاب والسلب لا غير لا العلم فلا يقع فيه تضاد
لوجوب المطابقة قال والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان
اقول هذا هو المشهور عند الاوائل والمتكلمين وذهب الجبائي الى ان السهو
معنى تضاد العلم وقد فرق الاوائل بينه وبين النسيان فقال ان السهو زوال الصورة
عن المدركة خاصة دون الحافظة والنسيان زوالها عنهما معا قال والشك
تردد الذهن بين الطرفين اقول الشك من سلب الاعتقاد وتردد الذهن
بين طرفي النقيض على التساوي وليس معنى قائما بالنفس وهو مذهب الاوائل
وابي هاشم وقال ابو علي انه معنى تضاد العلم واختاره البلخي لتجدده بعد ان لم يكن
وتحفظه لعدم الاثار المتعلق الذي هو شرط في تضاد المتعلقات قال وقد يقع تعلق
كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصورة اقول اعلم ان العلم

والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات يصح تعلقهما بجميع الاشياء حتى بانفسهما
فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد واذا
عرفت هذا فنقول اذا تعلق بنفسه وجب تغاير الاعتبار اذ العلم كان انه يغاير به و
باعتبار تعلق العلم به يغاير نظيره فيه فيكون الشيء معلوما مغايرا الاعتبار لكونه علما
فلا بد من تغاير الاعتبار لا الصورة فلا يجب والا لزم وجود صور لا متناهية بالنسبة الى معلوم
واحد لان العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتبرين
واعلم ان العلم بالعلم علم بكيفيته وهيئته للعالم تقتضي النسبة الى معلوم والكيف العلم و
ليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه الجبائي قال والجهل بمعنى تقابلهما وبالأخرق قسم
لاحدهما اقول اعلم ان الجهل يقال على معنيين البسيط والمركب فالبسيط هو
عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل
العلم بالعدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم الاعتقاد
اذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمي الاول بسيطا نظرا الى عدم تركيبه والثاني مركبا لتركيبه
من اعتقاد وعدم مطابقة قال والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير الاعتقاد الراجح
اقول الظن ترجيح احد الطرفين اعني طرف الوجود وطرف العدم ترجيحا غير مانع
من النقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم واعلم ان رجحان

الاعتقاد مغاير للاعتقاد الراجح لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علما قال وتفسير
الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل اقول لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد
من غير منع النقيض وكان للترجيح مراتب داخلة بين طرفي الشدة في الغاية وضعف
في الغاية كان قابلا للشدة والضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للترجيحات
والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة اعني الشك المحض المسمى بالتساوي والطرفين
في النظر وحقيقته قال وكسب العلم المجهول بالفكر مع سلامة قوته ضرورة اقول قد بينا
ان العلم قسمان ضروري لا يفتقر الى طلب وكسب ونظري يفتقر اليه والناتج هو المكتسب بالنظر
وهو ترتيب امور ذهنية للتوصل بها الى مجهول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية
كذلك يقع في الامور الخارجية فالتقييد بالامور الذهنية يخرج الاخير منه ثم الترتيب
الناقص قد يراد بالاستعمال ما ليس كالصور وقد لا يكون كذلك فالثاني بالفكر وهو الذي قد
اشتمل على العلل الاربع للنظر اعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة الى الفاعل و
هذه الامور قد يكون تصورات من الحدود والرسوم يكتسب بها علم مجهول وقد تكون
تصديقات يكتسب بها التصديق واعلم ان النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة
على جزء مادي وجزء صوري فالجزء المادي هو المقدمات والصوري هو الترتيب بينهما فاذا
فاذا كان الجزآن كان احدهما الوضع والربط والهيئة على ما ينبغي وكان الترتيب

الشك

على ما ينبغي

على ما ينبغي حصل المطلوب بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في التصورات فانه
اذا كان الحد مشتملا على جنس قريب وفصل اخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود
قطعا واليه اشار المصنف بقوله مع سلامة قوته يعني الجزء المادي والصوري واعلم
ان الناس اختلفوا فيها فقال من لا تحقيق له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم بافادته
العلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل ولان
النظر لو استلزم العلم لم يختلف في آرائهم لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادي
النظر وذهب المحققون الى انه يفيد العلم بالضرورة فانا اذا اعتقدنا ان العالم ممكن وكل
ممكن حادث حصل لنا العلم بالضرورة بان العالم محدث فنخرج الجواب عن الشبهة
الاول بقوله ضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فان كثيرا من
الضروريات يشتبه فيها بعض الناس لخفاء في التصورات او غير ذلك وخرج الجواب
عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة قوته وذلك لان اختلاف الناس في الاعتقاد
ربما كان بسبب ترك الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحد وغير ذلك من
اسباب الغلط اما في الجزء المادي او الصوري فاذا سلم حصل العلم لكل من حصل له
الجزءان قال ومع فساد احدهما قد يحصل الفساد اقول النظر اذا فسد اما من جهة
المادة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده اعني الجهل وهذا يحصل الضابط

فيشكل

في ذلك ان نقول ان كان الخطأ من جهة الصورة لم يستلزم النتيجة الباطلة وان كان
من جهة المادة لا غير كان القياس منتجا فان كان الصغرى في الشكل الاول صادقة
والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعا والا جاز ان تكون صادقة
وان تكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من ان النظر الفاسد كما يستلزم
الجهل والا لكان المحق اذا نظر في شبهة المبطل افاده الجهل وليس كذلك مع
معارض بالنظر الصحيح فان شرط اعتقاد حقية المقدمات في الصحيح شرطناه في الفاسد
ايضا قال وحصول العلم عن الصحيح واجب اقول اختلف الناس هنا فالمعتزلة
على ان النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعرة قالوا ان الله تعالى اجرى عادته بخلق
العلم عقيب النظر وليس النظر موجبا ولا سببا للعلم واستدلوا على ذلك بان العلم اثر
امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي فيخلو الاثر عن ان يكون
من فعله تعالى والمعتزلة لما ابطلوا القول بالاسناد الا فعال الحيوانية الى الله تعالى بطل عندهم
هذا الاستدلال ولما راوا العلم يحصل عقيب النظر ويجب فيفقد عند انتفائه حكموا
بانه سبب له كما في سائر الاسباب والحق ان النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم
ولا يمكن تخلفه عنه فانا نعلم قطعا انه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فانه يجب حصول
النتيجة قالت الاشاعرة التذكر لا يولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق

بينهما ظاهر

ا وحصول

وبينهما ظاهر قال ولا حاجة الى المعلم اقول ذهب الملاحدة الى ان النظر غير كاف في حصول
المعارف بل لا بد من معلم المعصوم لتعذر العلم باظهر الاشياء كتعذر الانسان وقربها
من دون مرشد واختلاف العقلاء على خلافه لانه متى حصلت المقدمات على
الترتيب المخصوص حصل الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم اولا والصعوبة في تحصيل المعرفة
باظهر الاشياء لا تدل على امتناعها من دون المعلم وقد الزمهم المعتزلة والاشاعرة الدور
والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى اياه بواسطة المعجزة فلو توقفت
المعرفة بالله تعالى عليه دار ولان احتياج كل في المعارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى آخر ويتسلسل
وهذان الالزامان ضعيفان لان الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك
بل هو مرشد الى استنباط الاحكام من الادلة التي تحليلها ما يدل على صدقه من المقدمات
والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم عقل غيره من المكلفين اما مع تقدير الزيادة فلا
قال نعم لا بد من الجزء الصوري اقول يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد
مع حضور المقدمتين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما لتحصيل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري
للنظر اذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لاحد في اعتقاده
وقيل لا حاجة اليه والا لزم التسلسل واشتراط الترتيب منفي وهو سهو فان التسلسل يلزم لو قلنا
بافتقار كل ذات الى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر الى الترتيب هو الجزء المادي خاصة قال

وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اقول الذي فهمته من هذا الكلام انه شرط
لنظر عدم ضدها النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر والا لزم تحصيل الحاصل و
اشترط ايضا عدم ضدها اعني الجهل المركب لانه باعتقاده حصول ما يطلبه فلا يتحقق في
طرفه واشترط ايضا حضورها يعني حضور الحكم الذي هو الغاية اذ الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر
نوع من الطلب قال ووجوب ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضده لعلم
على تقدير ثبوته لان التكليف به عقلي اقول اختلف الناس في وجوب النظر هل هو
عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة [2] والاشاعرة الى الثاني والمعتزلة فاستدلوا على وجوب
النظر عقلا بان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب فههنا ثلث مقدمات احدها ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا واستدلوا
على ذلك بوجهين الاول ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
وغيره ودفع الخوف واجب عقلا والثاني ان شكر الله تعالى واجب لان نعمه على العبد كثيرة
والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم الا بالمعرفة ضرورة الثانية ان معرفة الله تعالى
لا تتم الا بالنظر وذلك قريب من الضرورة اذ المعرفة ليست ضرورية فتكون
كسبية ولا كاسب سوى النظر اذ التقليد يستند اليه والتصفية انما تراد لتسهيل
ترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالنظر ورة الثالثة ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب

والاولى

[2] عطف الاشاعرة على المعتزلة سهو

والاولى ان الواجب المطلق هو كونه واجبا لزم تكليف ما لا يطاق لان الشرط اذا
لم يكن واجبا جاز تركه فحينئذ فان اوجب على المكلف المشروط اولا والثاني يلزم خروجه
عن كونه واجبا مطلقا والاول يلزم منه تكليف ما لا يطاق او وجوب المشروط حال عدم
الشرط ايجاب لغير المقدور وهو محال فثبت ان وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعا
والا لم يجب والثاني باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النظر اذا لم يجب الا بالسمع
لزم افحام الانبياء لانه اذا جاء الى المكلف وامره باتباعه لم يجب على المكلف
الامتثال حتى يعلم صدقه الا بالنظر فاذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم
يجب استفادة الوجوب الا من النبي لعدم العلم بصدقه ولا وجوب عقلي فحينئذ ينتفي
الوجوب على تقدير الوجوب السمعي اذا عرفت هذا فنقول قوله ووجوب ما يتوقف
عليه العقليات اشارة بقوله ما الى المعرفة والعقليات اشارة الى وجوب الشكر ووجوب
دفع الخوف عن النفس قوله وانتفاء ضده المطلوب على تقدير ثبوته اشارة الى انتفاء الوجوب
السمعي الذي هو ضد المطلوب لان المطلوب هو الوجوب العقلي وضده الوجوب السمعي وقوله على
تقدير ثبوته يعني لو فرض سمعا لم يكن واجبا فهذا ما فهمته من كلامه في هذا الموضع
وان الاشاعرة فقد احتجوا بوجهين الاول قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجبا قبلها الثاني لو وجب النظر

ولا الف فلا عاجلة ولا الواقع مقابليهما اذا احيزة وحصولها ممكن بدون النظر فتوسط النظر عبث
وكذا ان لم يكن الا فلا عاجلة على تقدير الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي الثاني ان
وجوب النظر وان كان عقليا الا انه نظري والمكلف اذا جاءه النبي صلعم وادعى نبوته
جاز له ان يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرف الا بالنظر والنظر لا يجب عليه بالضرورة بل
بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه وله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوبه وذلك يستلزم
الافحام بعينه والجواب عن الاول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة
على ترك التكليف السمعي او تأويل الرسول بالعقل جمعا بين الادلة وعن الثاني ان الفائدة
عاجلة ۲ الخوف واجلة هي نيل الثواب بالموافقة التي لا يمكن الابتداء به لحكمة وعن
الثالث ان وجوب النظر وان كان نظريا الا انه فطري القياس فكان الالزام عائدا
على الاشاعرة دون المعتزلة قال وعدم العلم والظن عند الفكر اقول لما كان
النظر متعلقا بما يستلزم العلم من الاعتقادات او الظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم
۲ يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى امارة وقد يقال الدليل على معنى اخص من المذكور وهو الاستدلال
بالمعلول على العلة قال ومنها عقلية ومنها مركبة لاستحالة الدور اقول يريد بالدليل
يعني به المقدمات فان الدليل ان كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك
المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبة وان كان مركبا في نفس الامر اذا عرفت هذا فالمقدمتان

[margin: ۲ زوال]
[margin: ۲ للعلم]

قد تكون

قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركبها من سمعيات
محضة والا لزم الدور لان السمع انما يثبت حجيته الا بعد معرفة صدق الرسول وهذه
المقدمة لا تستفاد من السمع والا دار بل هي عقلية محضة احدى مقدمات النقليات
كلها عقلية والضابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اثباته
بالنقل وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة الى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدى
هذين يجوز اثباته بهما قال وقد يفيد اللفظي القطع اقول قيل الدلالة اللفظية
لا تفيد اليقين لتوقفها على امور كلها ظنية اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك
والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي والحق
خلاف هذا فان كثيرا من الادلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه
المفاسد عنها قال ويجب تأويله عند التعارض اقول اذا تعارض دليلان نقليان
او دليل نقلي وعقلي وجب تأويل النقلي اما مع تعارض النقليين فظاهر لامتناع تناقض
الادلة واما مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك ايضا وانما خصصنا النقلي بالتأويل لامتناع
العمل بهما وابطالهما والعمل بالنقلي وابطال العقلي لان العقل اصل للنقلي فلو ابطلنا
الاصل لزم ابطال الفرع ايضا فوجب العدول الى تأويل النقلي وابقاء الدليل العقلي على مقتضاه
قال وهو فطري وفيهما اقول الضمير في هو عائد الى الدليل السمعي واعلم ان مقسم

ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل والى الاول منها اشار بقوله وقسمه وذلك لان
الاستدلال اما ان يكون بالعام على الخاص او بالعكس او باحد المتساويين
المندرجين تحت عام شامل لهما على الاخر فالاول هو الحجة الاولى وتسمى قياسا
لافادته اليقين وهو المسمى بالقياس اخذا من المحاذاة وكان القياس يطلب
محاذاة النتيجة للمقدمتين في العلم والثاني الاستقراء اخذا من قصد القرى قرية قرية
كان المستقري يتتبع الجزئيات والثالث تمثيل قال فالقياس اقتراني واستثنائي
اقول القياس اما ان يكون المطلوب او نقيضه مذكورا فيه بالفعل او بالقوة سمي
الاول استثنائيا والثاني اقترانيا مثال الاول ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ا
انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة مذكورة فيه بالفعل او نقول لكنه ليس بحيوان ينتج
انه ليس بانسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل ومثال الثاني كل انسان حيوان و
كل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة قال فالاول باعتبار
الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس
الاقتراني له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدماته والثاني بحسب الصورة الهيئة
والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلا
وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم يسمى شكلا لان الاوسط اذا كان محمولا

في الصغرى

محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ب
ا وان كان محمولا فيهما فهو الثاني كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب وان كان موضوعا
فيهما فهو الشكل الثالث كقولنا كل ج ب وكل ج ا وان كان موضوعا في الصغرى
محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع كقولنا كل ج ب وكل ا ج وهذه القسمة
باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر الى المادة فله اعتباران ايضا احدهما باعتبار
الصورة كل مقدمة والثاني اعتبار مادتها فباعتبار الاول وهو اعتباره بالنظر الى
الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما مر والشرطي كقولنا كلما كان
ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج كلما كان ا ب فه ز ونقول كلما كان
ا ب فج د وليس البتة اذا كان ه ز فج د او نقول كلما كان ا ب فج د و
كلما كان ا ب فه ز او نقول كلما كان ا ب فج د وكلما كان ه ز فا ب قال
وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة اقول مقدمات القياس باعتبار المادة
البعيدة له باعتبار مقدمته مقدمته وحججها الا باعتبار صورة خاصة وشكل معين باعتبار المادة
القريبة ومقدمات اربعة مسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات
باعتبار المادة البعيدة وكذا باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة البرهان و
الجدل والخطابة والمغالطة والشعر قال والثاني يشتمل نتيجته امران وكذا غيره

٢ كان

من المنفصل   أقول الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان الأول ان يكون مقدمته الشرطية
متصلة وينتج منه قسمان احدهما استثناء عين المقدم لعين التالي والثاني نقيض التالي
لنقيض المقدم والثاني ان يكون منفصلة وهو قسمان ايضا احدهما ان يكون حقيقية والثاني
ان يكون حقيقية وغير الحقيقية قسمان مانعة الجمع وينتج ضربان منها استثناء عين المقدم
لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج قسمان احدهما منها
استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم واما الحقيقية فانها
تنتج اربع نتائج منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومنها استثناء العين التالي
لنقيض المقدم وبالعكس قال والأخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في
غير هذا الفن أقول يريد بالأخيرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم واعلم
ان تفاصيل هذه الاشياء وبيان شرائطها مذكور في علم المنطق وانما اتى به هنا
قال والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان ثبت ثبت
عدم الوضع للمجرد والا تركب ما لا يتناهى أقول هذه المسألة وما بعدها من تتمة ابحاث
التعقل وقد ادعى فيها ان التعقل والتجرد متلازمان بمعنى ان كل واحد عاقل مجرد وبالعكس
اما الأول فاستدل عليه بما تقدم ان التعقل حال في ذات العاقل فذلك لان الحال اولا
والثاني هو المراد والأول باطل لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذ الحال ان كان بتمامه

في جزء

في جزء المحل او واحد اجزائه ولا يحل في شيء منه والأول يلزم منه الانقسام وان كان
الحال في احد الجزئين غير الحال في الآخر او نفس الواحد غير ان يتحد والثاني نقيض المطلوب والثالث
خلاف الفرض واذا ثبت هذا فالجزءان اما ان يتشابها او يختلفا والأول يستلزم وجه
المقدم لا فرض مجردا والثاني يستلزم وجه ما لا يتناهى من الاجزاء للصور العقلية وذلك
محال في المحل من الانقسامات الممكنة قال ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة
لامكان المصاحبة أقول هذا دليل الحكم الثاني وهو ان كل مجرد عاقل وتقريره ان كل مجرد
فانه يصح ان يكون معقولا بالضرورة اذ المانع من التعقل انما هو المادة لا غير وكلما صح
ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذن كل مجرد فانه
يصح ان يقارن غيره فنقول هذه الصحة لا ان يتوقف على ثبوت المجرد في العقل او لا
والأقسم لان الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف امكان الشيء على وجوده
وهو باطل بالضرورة والثاني هو المطلوب وهذا الدليل ضعيف في غاية الضعف لان توقف امكان
مقارنة المجرد المعقول للصور المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقف الامكان على
الوقوع اذ الامكان هنا عائد الى مقارنة المعقول للمعقول وهو غير
والثبوت عائد الى مقارنة المعقول للعاقل وهو غير فلا يلزم دور من المحال المسألة الثانية
والعشرون في احكام القدرة قال ومنها القدرة وتغاير الطبيعة والمزاج لمغايرة

في احكام القدرة

الشعور والمغايرة في الرابع اقول لما فرغ عن العلم شرع في البحث عن القدرة واشار بقوله ومنها
اي ومن الكيفيات النفسانية لانها صفة قائمة بذوات الانفس واعلم ان الجسم قد يصدر
عنه امور وآثار وقد لا يصدر فذلك ليس لما هو جسم بل باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة
اما ان يؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه التأثير او يختلف
فالاقسام اربعة احدها الصفة المقارنة بالشعور المتفقة في التأثير وهي القوة الفلكية الثانية
الصفة المقارنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة الحيوانية وهي القدرة التي نحن في
احكامها الثالثة الصفة الغير المقارنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي النفس النباتية اذا عرفت
هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما الاول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة
واما الثاني فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فيكون تابعا لهما فيكون تأثيره
من جنس تأثيرهما والى هذا اشار بقوله والمغايرة في الرابع قال مصححة للفعل بالنسبة اقول القدرة
صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا الايجاب فان القادر الذي يصح منه الفعل والترك معا فلو
اقتضت الايجاب لزم المحال ومعنى قوله بالنسبة اي باعتبار نسبة الفعل الى الفاعل وذلك
لان صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحة الذاتية للامكان الممكن ووجوب النسبة
الى الفاعل فيجوز ان يكون معللا بها هذا هو الذي قصدناه من قوله بالنسبة قال وتعلقها بالطرفين
اقول هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهو ان القدرة بالضدين وقالت

الاشاعرة

الاشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو شرط لوقوع الفعل بين القادر والمرجح قال
وبتقدم التكليف الكافر والنافع ولزوم احد المحالين لولاه اقول هذا مذهب
الحكماء والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية ببطلان هذا
فان القاعد متمكن من القيام قطعا والاشاعرة بنوا مقالتهم على اصل لهم سيأتي ابطاله وهو
ان العرض لا يبقى والمعتزلة استدلوا على مقالتهم بوجوه ثلاثة الاول ان القدرة
لو لم تتقدم قبح تكليف الكافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكليف
بما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكنا من الايمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق
الثاني لو لم يكن القدرة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة
اليها وهو تناقض ظاهر وبيان الملازمة ان الحاجة الى القدرة قبله ولا قدرة فلا حاجة
اليها مع ان الفعل لا يخرج بالقدرة والى هذا اشار المصنف بقوله والتنافي والثالث لو لم تكن
القدرة متقدمة لزم اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم الفعل والقسمان باطلان فالمقدم
باطل والى هذا اشار بقوله ولزوم احد المحالين لولاه اي لولا التقدم هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام
ويمكن ان يكون قوله والتنافي اشارة الى دليل مغاير للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو ان القدرة
لو قارنت الفعل وقد ثبت ان القدرة تتعلق بالضدين معا وهو تناف ويكون قوله ولزوم
احد المحالين من تتمة هذا الكلام وهو ان يقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين

للقدرة عليهما ومن شأن ضرب من اهل السنة فان اجتماعهما مع ثبات ما من شأنهما او ايجاب
احد ما تقدم على الآخر فرض المقارنة قال ولا يجد وقوع الاخر المقدور مع تعدد القادر
اقول لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مما قد اختلف فيه والدليل عليه
انه لو وقع لزم استغنائه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهذا باطل
بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون ذلك الشيء مقدورا لكل
واحد منهما وان لم يقع الا باحدهما ولهذا قال ولا يجد وقوع المقدور والفعل ولا يجد
المقدور قال ولا استبعاد في تماثلها اقول ذهب من المعتزلة الى ان القدرة
مختلفة وبنوه على اصل لهم وهو انه لا يجتمع قدرتان على مقدور واحد والا لامكن تعاقب
ذاتين بها فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محال واذا ثبت امتناع اجتماع القدرتين
على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لان التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق
ولكن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل وح جاز وقوع التماثل
فيها كغيرها من الاعراض قال وتقابل العجز تقابل الملكة والعدم اقول العجز عند
الاوائل وجمهور المعتزلة انه عدم القدرة عما من شأنه ان يكون قادرا فهو عدم الملكة
القدرة وذهب الاشعرية الى انه معنى يضاد القدرة فانه ليس جعل العجز عدما للقدرة
اولى من العكس وهو خطأ فانه لا يلزم من عدم الاولوية عدمها ونفس الامر ثبوت العجز

قال

٢ والقدر

قال ويقابل التقوى للعادات الكاسبة اقول التقوى ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال
بسهولة من غير سابقة فكر وروية وهي مغايرة للقدرة لتساويهما لان القدرة تتعلق
بالتساوي الى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا مغاير للفعل لانه قد يكون تكلفا

المسألة الثالثة والعشرون في الالم واللذة قال ومنها الالم واللذة وهما
نوعان من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس اقول من الكيفيات
النفسانية الالم واللذة والمرجع بهما الى الادراك فهما نوعان من الادراك تخصصا
باضافة تختلف بالقياس لان اللذة عبارة عن ادراك الملائم والالم ادراك المنافي
فهما نوعان من الادراك تخصص كل واحد منهما باضافة الى الملائم والمنافي وهما
امران يختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد يكون الشيء ملائما لشخص ومنافيا لشخص
آخر قال وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية لا غير اقول
نقل عن محمد بن زكريا الرازي ان اللذة هي الخروج عن الحالة الغير الطبيعية لانها انما
تحصل بانفعال يعرض للالة تقتضيه تبدل حال وهو خطأ فانه التذاذ بالغرض
واحد بالذات ولهذا اللذة لصورة شيء بدأ من غير سابقة الحال لصاحبه لا يجعل
عبارة عن الخلاص عن الم الشوق قال وقد يستند الالم الى التفريق اقول للالم
سببان احدهما تفرق الاتصال فان من قطع جسمه الالم يجب تفرق اتصاله

عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المشايخ بان التفرق امر عدمي فلا يكون علة
للوجود وفيه نظر فان التفرق ليس عدما محضا فجاز التعليل به على ان التفرق انما كان
علة بالعرض فان العلة بالذات انما هي سوء المزاج الذي هو سوء المزاج المختلف لان الجرب
الام ولا تفرق والتفرق المختلف لان المتفق لا يقتضي الالم قال وكل منهما حسي وعقلي وهو
اقوى اقول يريد قسمة الالم واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان كل واحد
المدرك العقلي منهما والحسي خلافه فانا نلتذ بالمعارف ومن لذات عقلية لا تعلق للحس بها
وتمام القضية يريد ان اللذة العقلية اقوى من اللذة الحسية ولهذا كثيرا ما يترك الحسية
انما يدرك ظواهر الاجسام ولا تعلق له بالامور الكلية والعقل يدرك باطن الشيء
ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل فيكون ادراكه اتم فيكون
اللذة فيه اقوى المسألة الرابعة والعشرون في الارادة والكراهة قال وهما
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم اقول من الكيفيات النفسانية الارادة
والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة عن علم الحي او
اعتقاده لما فيه من المصلحة والكراهة علم الحي او اعتقاده لما فيه من المفسدة هذا مذهب جماعة
وقال آخرون ان الارادة والكراهة زائدتان على هذا العلم مغايرتان له لانا نجد من نفسنا
ميلا الى الشيء او عنه مرتبا على هذا العلم ومغايرتان للشهوة فان المريض يريد شرب الدواء

ولا يشتهيه

لفظ ... هذا الكلام سقط
... العاقل

ولا يشتهيه قال وواحدهما لازم مع التقابل اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان
احدهما ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد احدهما يعني احد الامرين
اما الارادة او الكراهة لازم للارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعني الشيء والضد وهذا
حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشيء نفس كراهة
الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويجوز ان يكون معنى
قوله وواحدهما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا اذ المعلوم اما ان يشتمل
على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحد الامرين لازم لكن لا يعرض احدهما
للتقابل بينهما فاللازم واحد لا بعينه قال ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره
اقول الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل
من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضي تخصيصه بالايجاد دون غيره لما علاه من
الافعال في وقت خاص دون غيره من سائر الاوقات وان كانت لفعل الغير
فانها لا توجب حدوث صفة المعنى قال وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة
اقول الارادة قد تراد والكراهة قد تكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالفعل
لان اختلاف المتعلقات يقتضي تغاير المتعلقات اما الشهوة والنفرة فلا يتعلقان بنفسهما

بذاتها فالشهوة كالشهوة وكذا النفرة لا ينفك عنهما لان الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما
غير موجودين قال ومنها هذه الكيفيات تفتقر الى الحرارة الغريزية وهي صفة تقتضي الحس والحركة
المشروطة باعتدال المزاج عندنا أقول هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرنا
مشروطة بالحيوة وهو ظاهر ثم فسر الحيوة بانها صفة تقتضي الحس والحركة وزاد انها
تقول مشروطة باعتدال المزاج والا تقتضي الحس والحركة قال فلا بد من البنية أقول
هذا نتيجة ما تقدم من اشتراط الحيوة باعتدال المزاج فان ذلك انما يتحقق مع
البنية وهذا ظاهر والاشاعرة انكروا ذلك وجوزوا وجود حيوة في محل غير منقسم باتفاقهم
وهو ظاهر البطلان قال وتفتقر الى الروح أقول الحيوة تفتقر الى الروح وهي اجسام
لطيفة متكونة من بخارية الاخلاط سائرة في العروق تنبعث من القلب وحاجة
الحيوة اليها ظاهر قال ويقابل الموت تقابل العدم والملكة أقول الموت هو عدم
الحيوة عن محل وحدث فيه يقابل الحيوة تقابل العدم والملكة وذهب البعض الى انه
امر وجودي لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي
الايجاد وهو ضعيف لان الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقدر وجوديا

المسألة الخامسة والعشرون في باقي الكيفيات النفسانية

قال ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض أقول الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ

اما الصحة

اما الصحة فقد حدها في الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنها لاجلها افعاله الطبيعية
وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة والمرض حال او ملكة مقابلة لتلك واشهرها انفعال فان
المتقابلين تحت جنس واحد والصحة وان دخلت في الحال او الملكة وكذا المرض لكن
اسبابه سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال فسوء المزاج ان كان هو حرارة
زائدة مثلا من الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة وان كان من انفعال البدن
لها من مقولة ان ينفعل وسوء التركيب عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او
انسداد او مجرى يتعلق بالاخلاف او لا يخرج من هذا باب ولا ملكة وتفرق الاتصال عدم الاتصال
تحت مقولة قال والفرح والغم اقول انه احد الكيفيات النفسانية وكذا الغم
والسبب المعد في الفرح كون حامله الذي هو الروح على افضل احواله في الكم والكيف
والفاعل تخيل الكمال وحصوله واضداد هذه الاسباب للغم قال والغضب والحزن
والهم والخجل والحقد اقول هذه ايضا من الاعراض النفسانية اعلم ان جميع العوارض
النفسانية يستلزم حركة الروح الى الداخل والى الخارج والاول ان كانت كثيرة
دفعة فالفزع او قليلة في الحزن والثاني ان كان دفعة فكالغضب او قليلا فكالفرح
الحقد وقد يتفق ان يتحرك الى جهتين دفعة واحدة اذا كان العارض يقرب عارضا فان
كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن فيختلف الحركتان وكالخجل الذي ينقبض الروح

سواء كان الباطن ثم يحضر بالبال انتفاء الفرض فيبطل ثانياً ولا يتغير في العرض عقيب ثابت
وعدم سهولة الانقسام وعدم صعوبته المسألة الثالثة والعشرون في الكيفيات
المختصة بالكميات قال والمختصة بالكميات كالاستقامة والاستدارة
والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية اقول
لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات
وهي التي تعرض للكمية اولاً وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض واعلم ان الكم
على قسمين متصل ومنفصل فالمتصل قد يعرض له من الكيف مثل الاستقامة والاستدارة
والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة واما المنفصل فقد يعرض له من انواع الكيف
كالزوجية والفردية قال فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين ولهذا يرسم به
نقطة الدائرة اقول رسم ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل بين النقطتين اذ بين
كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط مختلفة في الطول والقصر ويجد واحد مستقيم هو اقصرها
واذا عرفت هذا فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة لان الدائرة موجودة وهو سطح مستو يحيط
به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية وفيه خفة اختلف
في وجودها فالذين نفوا الجزء منهم من ذهب الى الاوضاع نفوها والباقون اثبتوها وهو
اختيار المصنف لان الدائرة المحسوسة موجودة فاذا وصلنا بين المركز والمحيط متعادر

بان

المركز نقطة

وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط الى جزء آخر فان انطبق عليه فذاك وان
كان لزيادة جزء ازلناه وان كان لنقصان جزء ملأناه وان لنقصان اقل من جزء او زيادة
اقل منه لزم انقسام الجزء وبطل امكان العدم قال والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير
وكذا عن عارضهما اقول انه لما بين ثم تعقب المشهور ان الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي
بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب تواردهما على موضوع واحد وهما ليس كذلك اذ
المستقيم يستحيل ان ينقلب الى المستدير وبالعكس وايضاً فان المستقيم قد يكون وترا
لقسي غير متناهية كثيرة وضد الواحد واحد لا غير فاذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضهما
ويفهم منه امران احدهما ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة العارضين للخط
المستقيم والمستدير والثاني ان التضاد منتف عن المركبين الواقعين على الخطين
المستقيم والمستدير قال والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل
الخلقة اقول ذكر القدماء ان الشكل ما احاط به حد واحد او حدود به كالكرة والمربع
وهو يعتبر بالوضع يعني المقولة واذا اعتبر الشكل واللون معا حصلت الخلقة قال الثالث
المضاف اقول لما فرغ من البحث عن الكيف شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من
المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية وهو قسم مقابل للقسم

القسم

من نوعي المقولات وفي هذا مسائل الاولى في اقسامه قال وهو مشهور

أقول المضاف قد يقال لنفس الإضافة أعني العارضة للشيء باعتبار قياسه إلى غيره كالأبوة والبنوة
ويقال له المضاف الحقيقي فإنه لذاته يقتضي الإضافة وغيره إنما يقتضي الإضافة بواسطته وقد يقال
للذات التي عرضت لها الإضافة كالأب والابن ويسمى المضاف المشهوري وقد يقال للذات
نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للإضافة المسئلة الثانية في خواصه
قال ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل والقوة أقول هاتان خاصتان مطلقتان للمضاف
لا يشاركه فيهما غيره أحدهما وجوب الانعكاس فإنه يصح أن يقال الأب أب للابن كذا
الابن ابن للأب والمراد بالانعكاس الحكم بإضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث
أنه مضاف إليه كما مثلنا فإن أهمل هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما نقول الأب أب لفلان
الثانية التكافؤ في الوجود بالفعل والقوة فالمتقدم يصاحب المتأخر وجودهما قال ويعرض للموجودات
جمع أقول المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات فإنه للواجب تعالى عارض كالخالق والرازق
وقد يكون للنوع من الجوهر أنه أب وابن وغيرهما وقد يكون للكم كالطويل والقصير وللعدد كالقليل والكثير و
للكيف كالأسخن والأبرد وللمضاف كالأقرب والأبعد وللأين كالأعلى والأسفل ولمتى كالأقدم
والأحدث وللوضع كالأشد انتصابا وانحناء وللملك كالأكسى والأعرى وللفعل كالأقطع وللانفعال
كالأشد تسخنا وتقطعا المسئلة الثالثة في أن الإضافة ليست ثابتة في الأعيان
قال وثبوتها ذهني وإلا تسلسل ولا ينقطع بتعلق الإضافة بذاتها أقول اختلف العقلاء ههنا

فذهب قوم

فذهب قوم إلى أن الإضافة ثابتة في الأعيان فإن وقد ذهب المتكلمون ليست عدما محضا ولا أمرا
ذهنيا غير مطابق وقال آخرون إنها عدمية في الأعيان ثابتة في الأذهان وهو اختيار المصنف ره
وأكثر المحققين والدليل عليه وجوه ذكر المصنف ره أحدها أن الإضافة لو كانت ثابتة في
الأعيان لزم التسلسل لأن حصولها في المحل إضافة أخرى وحصول تلك الحصول ثابت
محلها وذلك يوجب التسلسل أجاب الشيخ أبو علي ابن سينا عن هذا بأن قال يجب أن يجمع
من عمر هذه الشبهة أحد المضاف المحكم فنقول المضاف هو الذي ماهيته معقولة بالقياس إلى غيره
فكل شيء في الأعيان يكون بحيث ماهيته إنما هي بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن
في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود ثم إن كان في المضاف ماهية
أخرى فينبغي أن يجرد ماله من المعنى المعقول بالقياس إلى غيره وغيره إنما هو معقول بالقياس إلى غيره بسبب
هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات
وشيء هو الإضافة بل هناك مضاف بذاته لا بإضافة أخرى فينقطع من هذا الطريق الإضافات
ولا يكون هذا المعنى المضاف بذاته وفي هذا الموضع مع نوع وجه آخر مثلا وجود الأبوة والأب
أمر زائد على ذات الأب وذلك الموجود أمر مضاف بنفسه فليكن هذا عارضا من المضاف
نفس المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته إما هو مضاف إليه بلا إضافة أخرى فكذلك وجود الأبوة مضاف
لذاته والكون أبوة مثلا مضاف لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب لأن التسلسل الذي

الزمان والمعين من حيث ان المضاف الذي هو المقولة يكون بها متضائفة باضافة اخرى حتى يلزم
الاشياء ما هو مضاف بذاته كما ان منها ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي
كالابوة يتضمن ما يقوم به يعرض فيهما وجود لما في ذلك المحل اضافة ما اذ الكل المحل يستند على
محل وحلول لا يتسلسل وما لها اشار المصنف رح بقوله ولا يتقطع تعلق الاضافة بذاتها لتعلق
الاضافة بالمضاف اليه لذا تحتاج الاضافة الى اضافة اخرى قال وليصدق وجودها عليه اقول وجه
ثان دال على ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان وتقريره انها لو كانت ثبوتية
لشاركت الموجودات في الوجود واستازت عنها بخصوصية فالمضاف وجودها الخاص
الخصوصية اضافة سابقة على وجود الاضافة فلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها وهو محال
فالضمير في عليه يرجع الى وجودها ويحتمل عوده الى المحل فيكون معنى الكلام ان الاضافة لو كانت
موجودة لزم تقدمها على محلها لان وجود المحل صفة له فاتصافه به نوع اضافة سابقة على
وجود الاضافة واعاد الضمير اليه من غير ذكر لفظه لظهوره قال ولزم عدم التناهي كل مرتبة
من مراتب الاعداد اقول هذا وجه ثالث وتقريره ان الاضافات وجودية
لا يتناهى لان الاثنين مثلا له اعتبار بالنسبة الى الاربعة ويعرض له بذلك الاعتبار
اضافة النصفية والى الستة ويعرض له بسبب ذلك اضافة الثلثية وهكذا الى ما لا يتناهى
انا اذا لاحظنا نسبتها من الشئ وجود ما لا يتناهى واما ثانيا فلان تلك الاضافات موجودة

دونه

دونه مرتبة واما ثالثا فلان وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود ما لا يتناهى
من الاعداد دفعة مع ترتبها وكل ذلك مما برهن على استحالته قال وكثرة صفات كل
شئ اقول هذا وجه رابع وتقريره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات
غير متناهية للشئ الواحد لان له اضافات لا تتناهى وهو محال المسئلة الرابعة في بيان
مباحث الاضافة قال ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيتحد الاختلافات
والاتفاقات باعتبار زائد اولا اقول المضاف المشهوري كالاب يعرض له مضاف حقيقي
كالابوة وكذا الابن يعرض له البنوة فكل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن ان يكون
مضاف حقيقي واحد عارضا لمضافين مشهوريين لامتناع قيام عرض واحد بمحلين وان كان
كل مضاف يعرض له مضاف حقيقي عرض له الاختلاف فالمضاف الحقيقي كالابوة والبنوة
والاتفاق كالاخوة والجوار ثم ان هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهوري تارة باعتبار
زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فان العاشق فيه صفة مدركة والمعشوق فيه صفة
متعلق بها الادراك فيحصل ح اضافة العشق باعتبار هذا الزائد في احدهما كالعالم والمعلوم فيحصل
المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كالمتباينين والمتجانسين فانهما
يتضايفان لا لاجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام المسئلة
الخامسة في مقولات الاين قال الرابع الاين وهو النسبة الى المكان

أقول لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الأين وهو نسبة الشيء
إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي نسبة الشيء إلى مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبته إلى
مكان عام ككون زيد في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان
ولا يقبل الشدة والضعف قال وأنواعه أربعة عند قوم الحركة والسكون و
والاجتماع والافتراق أقول أنواعه عند المتكلمين أربعة الحركة والسكون وهما حالتا
الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه
إلى الغير من الأجسام قال فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وحصول
الجسم في مكان بعد آخر أقول هذان تعريفان للحركة الأول منهما للحكماء والثاني
للمتكلمين أما التعريف الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه
معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثم أن حصوله في المكان الثاني المتوجه إليه معدوم عنه
ممكن له فهو كمال له والجسم في تلك الحالة بالقوة في المكان الثاني لكن الحركة أسبق
الكمالين فالحركة كمال أول بالقوة أعني الجسم الذي هو بالقوة الثاني وإنما قيدنا
بكونها من حيث هو بالقوة لأن الحركة تفارق سائر الكمالات لأن جميع الكمالات
إذا حصل خرج ذو الكمال من القوة إلى الفعل وهذا الكمال من حيث أنه كمال يستلزم
كون ذي الكمال بالقوة الثاني فإن المتكلمين قالوا إن الحركة هي حصول في

المكان

وانفصال عن المكان الأول لأن الجسم المتحرك ولا واسطة بين الأول والثاني وإلا لكان ساكنا فيه
ثم ثانيا فهو الحصول في المكان الثاني لا غير قال ووجودها ضروري أقول اتفق العقلاء
على أن الحركة موجودة وادعى الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون
وأصحابه قالوا إنها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجوه أحدها أن
الحركة لو كانت موجودة لانقسمت إلى الماضي والمستقبل إذ هي منقسمة فيلزم
تركبها من الأجزاء التي لا تتجزى وإلا لزم بطلان الثاني أن الحركة ليست
الحصول في المكان الأول لأن الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لأن الحركة قد انقطعت
وانقطعت ولا المجموع لامتناع تحقق جزئيه معا في الوجود فلا تكون موجودة
الثالث أن الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة وهذه الاستدلالات في
مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة قال وتتوقف على المتقابلين والعلتين
والمنسوب إليه والمقدار أقول وجود الحركة تتوقف على أمور ستة أحدها ما منه
الحركة والثاني ما إليه الحركة أعني مبدأ الحركة ومنتهاها وإليهما أشار بالمتقابلين
وإنما كانا متقابلين لأن المبدأ والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد
والثالث ما به الحركة وهو السبب وهو العلة الفاعلية لوجودها والرابع ما له الحركة
أعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المراد من قوله والعلتين والخامس

والقسر ما فيه الحركة غير المعلول انّه يستعد الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر انه المراد

بقوله المنسوب اليه اذ المؤثر ليست الحركة اليها اى المستمرّ الزمان الذى يقع فيه الحركة

وهو المراد بقوله والمعنى الزمان ان كان مقدار الحركة قال فما منه وما اليه فلا يتجه ان كلا

وقد يتضادّان ذاتا وعرضا اقول ما منه وما اليه قد يكون كلاهما واحدا لكن لا باعتبار

واحد كالنقطة فى الحركة المستديرة فانها بعينها مبدأ للحركة المستديرة ومنتهى لها لكن

باعتبارين وقد يتغايران كلاهما كالحركة المستقيمة ثم قد يتضادّان اى ما هو المشترك ذاتا كالحركة

من السواد الى البياض او عرضا كالحركة من اليمين الى الشمال قال وانما اعتباران متقابلان

احدهما بالنظر الى ما قابل لان له اقول الذى فهمناه من هذا الكلام ان الكل

واحد ما منه وما اليه اعتباران احدهما بالقياس الى ما يقابله كالمبدأ والمنتهى ولهذا

يقاس كل واحد الى صاحبه والاول قياس التقابل والثانى قياس التضاد وذلك لان

المبدأ لا تقابل للمنتهى لا لذاته كما تقول بل تقابل والمبدأ فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ

وكذا المنتهى ولا اعتبار المبدأ الى المنتهى فانه مغاير له اذ ليس تقابلا ولا سلبا ولا ايجابا ولا عدما

وملكة فلم يبق التضاد وهذا الا اعتباران اعنى التضاد والتقابل متقابلان واعلم ان

ههنا اشكالا وهو ان يقال ان الضدين لا يجتمعان لموضوع واحد فكيف يجتمع فيه المبدأ

والمنتهى قد يجتمعان لجسم واحد والجواب ان الضدين قد يجتمعان فى جسم واحد اذا

لم يكن

اذا لم يكن الجسم موضوعا قريبا لهما وحال المبدأ والمنتهى كذلك لان موضوعهما الاطراف

فى الحركات المستقيمة فتلك متغايرة فى ان يلتقيا الا بالذات وفى الحركات المستديرة

وقد تبيّن انهما يتغايران وذلك بقوله وقد يجتمعان معا فيكون وجه الاول عدم اجتماع الضدين

او حالة وصف يكون منشؤها يتعين كونه مبدأ وفيه ما فيه قال والحركة العلة فى

غير المعلول اقول قد بيّنا انه يريد بالعلة هنا العلة القريبة غير المتحركة والقابلية

غير المتحرك واذ عرفت هذا ظاهر انه لا يجوز ان يكون الشىء متحركا لذاته بل انما يتحرك

بشىء موجود فيه كالطبيعة او خارجة عنه لانه لو تحرك لذاته لما انفكت الحركة

عنه لان بقاء العلة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علة للحركة كان علة لكل جزء

فيكون كل منهما باقيا ببقاء الجسم الاول منهما فيلزم ان لا يوجد الشكل لاستحالة اجتماع

اجزائها فى المحل فلا يوجد الحركة وقد فرضنا ها موجودة هف على تقدير الحركة اشار بقوله

غير المعلول قال دعم اقول هذه حجة ثانية على ان الفاعل للحركة ليس الفاعل

غير نفس الجسمية وتقريره ان نقول الاجسام متساوية فى الماهية فلو اقتضت لذاتها

الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا هف ثم ان الجسمية ان اقتضت

الحركة الى جهة معينة لزم حركة كل جسم الى جهة واحدة وهو باطل بالضرورة وان كان

الى جهة غير معينة انتفت الحركة واشار الى هذا الدليل بقوله وعم ان وهم ما فرضناه

بمنزلة

منها

معلولة وهو الحركة لا مطلقًا أو لأجزاء معينة على ما قررنا الوجهين فيه قال لكن خلاف الطبيعة المستمرة
المختلفة المتحققة في حال الخ أقول هذا جواب عن إشكال يرد على هذين الدليلين
وتقريره أن تقول الطبيعة قد تقتضي الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عدمها بعدم
وتقرير الجواب أن تقول الطبائع مختلفة فيجوز أن تقتضي بعضها الحركة لأجزاء معينة بخلاف
غيرها وإلى هذا أشار بقوله المختلفة وبعض الطبيعة لم تقل إنها تقتضي على الحركة وإلا لزم
المحال بل إنما تقتضيه في حال وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي لا حال بقاء الجسم في
مكانه الطبيعي فلا تقتضي الحركة وأشار إليه بقوله المستمرة في حال قال والمنسوب إليه
أربع فإن بسائط الجواهر توجد دفعة وتركيبها تعدم بعدم أجزائها أقول
يريد بالمنسوب إليه ما يوجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في أربع مقولات
لا غير هي الكم والكيف والأين والوضع ولا تقع في الجوهر لأن الجوهر قسمان بسيط
ومركب فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب يعدم بعدم أحد أجزائه
فلا تقع فيه حركة إذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس كذلك باقيًا في حال الحركة
فلا تقع حركة فيه قال والمضاف تابع أقول المضاف لا تقع فيه حركة بالذات
لأنه أبدًا تابع لغيره فإن كان متبوعه قابلًا للشدة والضعف قبلهما وإلا فلا قال وكذا
أقول ذكر الشيخ في الشفاء أن [illegible] يوجد للجسم متوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فإن كل حركة

ولو

في آن فلو كان فيه حركة كان لمتى متى آخر وقال في الشفاء يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة
في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف ويكون الزمان لازمًا لذلك التغير فيعرض
بسببه فيه التبدل قال ودفعة دفعة أقول مقولة الملك لا تتحقق فيها حركة لأنها إنما
عبارة عن نسبة المتملك فإن حصل وقع دفعة وإلا فلا حصول له فلا تحصل فيه حركة قال
ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال أقول قالوا المقولتان لا يوجد الحركة فيهما لأن
الانتقال من التبرد إلى التسخن إن كان ليس كمال التبرد وتمامه لم يكن الانفعال بل بين البرودة
إذ التبرد قد عدم وانقطع والكائن فيه بكماله كان للجسم حال واحد على حال الحركة متوجها إلى الكيفيتين
متضادتين منه قال فهو الكم باعتبارين كما تخلخل الماء القارورة المكبوبة على الماء ع
الأنبوبة عند الغليان أقول لما بين أن الحركة تقع في أربع مقولات [illegible]
شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتدأ بالكم وذكر أن الحركة تقع فيه باعتبارين أحدهما
التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول أما الأول فالمراد به زيادة مقدار الجسم من غير
ورود أجزاء أجنبية عليه أو انفصال أجزاء منه تباعد أن مقدار الجسم ازداد بعد [illegible] وأن الجسم
قابل للانفعال من نوع إلى نوع آخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة فيه بهذا الاعتبار بوجهين
الأول أن القارورة إذا أكبت على الماء فإن كان ليس المص تخلخل الهواء وإلا فلا مع أن اتصالهما
ع البطين واحد فليس ذلك إلا لأن الهواء المختص داخل القارورة له مقدار طبيعي بعد المص

الانتقال من التبرد إلى البرودة

يخرج شيء من الهواء فيكتسب الشيء المضروب الهواء مقدارا اكثر من طبعه فاذا كسب القارورة على الماء لم يقبلها
لانقلاب الهواء بعد الهواء الى مقداره لوجود الشخص لم ينفصل عن الهواء الخارج باللمس الثاني ان
الانية اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ونضبت بالنار فانها تنشق والسر كما ذكرت ملتحمة
اجزاء الماء لعدم التقبض في الانية فحينئذ ان يكون ذلك لزيادة مقدار الماء فيها وعندي فيه نظر من
الوجهين لنظر وان اماء الفرق ظاهر وحركة اجزائه المتغيرة في جميع الاقطار على التي اقول
هذا هو اعتبار التخلخل وهو الحركة في الكم باعتبار المقدار اعلم ان الشيء يزداد حجمه بسبب انضمام جسم
آخر به وتلك الزيادة ليست منه بل اذا دخلت اجزاء المزيد عليه وتشبثت به وهذه الحالة
الحالة الذبول وقد شبه هذا بالسمن والوجه فيهما ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان
المتزايد في النمو قد يهزل وذلك لان الزيادة اذا صادفت المنافذ في الاصل ودخلت
فيها وتشبثت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه
فذلك هو النمو والشيخ قد يسمن لان الاصل الاجزاء الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى
المتغذي على تفريقها والنفوذ فيها فلا يتحرك اجزائه الاصلية الى الزيادة فيكون في الحقيقة نموا
في الكم لكن ليس يسمى النمو انما هو حركة الاعضاء الاصلية قال وفي الكيف كالاستحالة المحسوسة
مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لكنه يسب لهما اقول لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم
شرع في الحركة في الكيف اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فانه يشعر بصيرورة الماء

البارد حارا

الماء البارد حارا وبالعكس وكذا الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة واعلم ان
الاراء لم تتفق على هذا فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وفسروها في افراد الاعتذار
عن الحرارة المحسوسة في الاول قسمين احدهما ذهب الى ان في الماء اجزاء نارية كامنة
فاذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الاجزاء وظهرت للحس والثاني ذهب الى
ان اجزاء النار ترد عليه من خارج وتداخله فيحس بالحرارة والقولان باطلان اما الحس
بكذبهما اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب ان تحس بها عند المماسة قبل جميع اجزاء
الماء وتفرقها فيه ووجب الحرارة الحرارة عليه وليس يمكن كذلك دل على بطلان الكمون
واما الثاني فلانا نأخذ من كبريت ونقرب منه النار صغيرة فيحترق مع انا نعلم انه لم
يكن فيه تلك النار صغيرة من الاجزاء النارية ما بلغ في الحس ويغلب عليه حتى قال وفي
الاين والوضع ظاهر اقول وقوع الحركة في هذين المقولتين اعني الاين والوضع ظاهر
ولكن الشيخ اعترف انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام ابي نصر الفارابي
وقوعها فيه واعلم ان الحركة في الوضع فان استلزمت حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك
باعتبار آخر مغاير لاعتبار حركة الجميع في الوضع قال ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار
والمحل والفاعل اقول الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة لا الواحد فهي الحركة المتصلة
من مبدأ المسافة الى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بامور ستة والمتغير لوحدتها انما هو

ورود

منها الأمر الأول وحدة الموضوع وهو أمر ضروري في وحدة كل عرض لاستحالة قيام العرض بمحلين وإليه
أشار بقوله المحل الثاني وحدة الزمان وهو كذلك لامتناع لاستحالة إعادة المعدوم بعينه وإليه أشار بقوله
المقدار الثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فإن الجسم الواحد يتحرك في الزمن الواحد
حركة كيف وأين وإليه أشار بقوله والقابل ويحتمل أن يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة
ووحدة المتحرك غير شرط فإن المتحرك لجزء مسافة إذا تحرك بأخرى قبل انقطاع الأولى
اتحدت الحركة وإذا اتحدت الحركة الأشياء الثلثة اتحد ما منه وما إليه لكن كل واحد منهما غير كاف
فإن المتحرك من مبدء واحد ينتهي إلى شيئين والمنتهي إلى منتهى واحد يتحرك من مبدئين
قال واختلاف المتقابلين والمنسوب إليه يقتضي الاختلاف أقول إذا اختلف أحد
هذه الأمور الثلثة أعني ما منه وما إليه وما فيه تختلف الحركة بالنوع فإن الحركة في الكيف نوع آخر
الحركة في الأين وهذا ظاهر ويسمى الصاعد ضد الهابط وإذا اختلف المتقابلان ما منه وما إليه
وبالمنسوب إليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر والنار قد يتحركان حركة
واحدة بالنوع ولا الفاعل لأن الطبيعة والقسرية قد يصدر عنهما حركة واحدة ولا الزمان
لعدم اختلافه وفي هذا مباحث نظر ذكرناها في كتاب الأسرار قال ونفاد الأولين التضاد
أقول من الحركات ما هو متضاد وهو داخل تحت جنس آخر كالصاعد والهابط فإن تضادهما
ليس لتضاد المتحرك لاتحاد صور الحجر والنار ولا لتضاد المحرك لصدور القسر عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده

ولا ما فيه

ولا ما فيه لأن تقرر المسافة فيهما غير مختلف بل ما منه وما إليه وإليه أشار بقوله ونفاد الأولين لتضاد
وتضاد الأولين يقتضي التضاد وعبر بالأولين ما منه وما إليه ولا يمكن التضاد بالاستدارة
والاستقامة لأنهما غير متضادين قال ولا تدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام أقول
الحركة تنقسم بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي
في السرعة والبطوء وبانقسام المتحرك لأنها عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لا محالة
منقسما وبانقسام ما فيه أعني المسافة فإن الحركة التي في نصفها نصف الحركة التي في كلها
ولا تدخل للمتقابلين أعني ما منه وما إليه في الانقسام ولا للفاعل وذلك كله ظاهر قال وعرض لها
كيفية الشدة فيكون الحركة سريعة والضعف فيكون بطيئة ولا يختلف بها الماهية أقول يعرض
للحركة كيفية واحدة الشدة تارة والضعف أخرى فيكون الحركة باعتبار شدتها سريعة
وباعتبار ضعفها بطيئة وهاتان الكيفيتان هما السرعة والبطوء ولا يختلف ماهية الحركة بهاتين
الكيفيتين لوجهين الأول هذه الكيفية واحدة وإنما يختلف بالاعتبار إلى غيرها فما هو سريع
بالنسبة إلى شيء قد يكون بطيئا بالنسبة إلى غيره الثاني أنا نحكم بالجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد
والهابط مثلا وينقسم إلى السريع والبطيء وذلك لأن الانقسام ليس إلى نوعين حتى يكون
عرض أحدهما الجنس وإسطة الأخرى بل فيه نوعان أولا ثم ذلك الجنس وقد تبين أن الجنس الحق
لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما خاصة قال وسبب البطوء الممانعة الخارجية

والداخلية لا تتخلل السكنات فلا لما احس بالتخلف المقابل **اقول** اعلم ان المتكلمين ذهبوا
الى ان تخلل السكنات بين اجزاء الحركة بسبب الاحساس بالبطوء والاوايل لما امتنع عندهم الجزء
الذي لا يتجزى في الحركة امتنع اسناد البطوء الى تخلل السكنات بل اسندوه الى الموانع الخارجية كالملاء
في الحركة الطبيعية والى الداخلية كالميول الطبيعية في الحركات القسرية لانه لو كان تخلل
السكنات سببا للبطوء لما احسسنا بالمقابل بغير انه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصلة
السريعة التي من غاية البطوء لا نقسام في مسافة الجزء الذي لا يتجزى **قال** ولا تتخلل الحركات
الزوايا والانعطاف لوجوب الزمان بين آني الميلين **اقول** ههنا ان كل حركتين
مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعد والهابط ولم يعبر عن ذلك
بذوات الزوايا وهي الحركة الحاصلة على خطين احدهما متصل بالاخر على غير الاستقامة و
الانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى الى المبدء وانما وجب السكون بينهما لان لكل حركة
علة تقتضي انتقال الجسم الى المطلوب والوصول يوجبها آنا فعلة كذلك وهذا الان يوجد فيه
المبدء المقتضي للوصول ليس هو ان المبدء الذي يقتضي المفارقة لاستحالة اجتماع المتنافيين
ولا يتصل الآنان فلا بد من فاصل هو زمان عدم المبدء فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب
قال والسكون حفظ النسبة فهو ضده **اقول** اختلف الناس في تحقق ماهية السكون
وانها هل هي وجودية او عدمية فالمتكلمون على الاول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم

في حيز

في حيز واحد اكثر من زمان واحد والحكماء على الثاني قالوا انه عدم الحركة عما من شانه
ان يتحرك والمصنف اختار قول المتكلمين وهو انه وجودي وان مقابلته الحركة تقابل الضدية
لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين الاجسام الثابتة على حالها
قال يقابل الحركتين **اقول** يمكن ان نفهم من هذا الكلام معنيان احدهما انه اشار به
الى الصحيح من الخلاف الواقع بين الاوايل من ان المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة
لا في منتهاها وان السكون مقابل الحركة من المكان الى السكون والاخر ان السكون
ليس عدم الحركة خاصة والا لكان المتحرك الى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عدم
كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج الاولون بان السكون في النهاية كمال الحركة
وكمال الشيء لا يقابله والجواب ان السكون ليس كمالا للحركة بل للمتحرك والحق ان السكون حينئذ
يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معا وذلك لانه لما بين ان السكون عبارة
عن حفظ النسب وكان حفظ النسب انما يتم لحصول الجسم في مكانه على وضعه وجب ان
يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمة والمستديرة لانتفاء حفظ النسب **قال** وفي غير الاين
حفظ النوع **اقول** لا يتبين ان السكون عبارة عن حفظ النسب فكان ذلك
انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان فوجب عليه ان يعبر السكون
في غير الاين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي تقع فيه الحركة

قال ولنفاد لنفاد ما فيه اقول قد يعرض للسكون النفاد كما يعرض للحركة المكان الا على
نفاد السكون في المكان الاسفل فمدة نفاده ليست نفاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان
كما تقدم في الحركة ولا تعلق له بما منه وما اليه فوجب ان يكون نفاده هو نفاد ما فيه قال ومن
السكون طبيعي وقسري وارادي اقول السكون هيهنا عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والسكون كما
الشامل
اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى اقسام ثلثة وذلك لانه عبارة عن حصول الجسم في الحيز وذلك
الحصول قد مر انه لا يجوز استناده الى ذات الجسم فلا بد من قوة مستندة اليها وتلك القوة
لا ان تكون من الخارج وهو القسر او لا وهو الطبيعة ان لم يقارن الشعور والارادية ان قارنته
قال فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي اقول الطبيعة امر ثابت والحركة غير
ثابتة فلا تستند اليها لذاتها بل لا بد من الاقتران لطبيعة بامر غير طبيعي ويفتقر في الرد
اليه الى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعيا لا في الاين كالحجر المرمي الى فوق وكالمتكيف
بكيفية لا تلائمه كالماء المسخن وفي الكم كالذابل بالمرض قال لرد الجسم اليه فيقف اقول غاية
الحركة الطبيعية انما هو حصول الحالة الملائمة الطبيعية التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة
الحركة ورد الجسم اليها بعد عدمها عنه لا الهرب عن الحالة الغير الطبيعية فيبقى لعدم الانحصار وهو
ممنوع اذ كل طرف غير طبيعي مهروب عنه فيتحقق بالطبع وعلى كل تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية
وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة الغير الطبيعية قال فلا يكون دورية

اقول هذه نتيجة ما تقدم فان الحركة الطبيعية لطلب استمرار الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية
تطلب بالحركة عين ما هربت فلا يكون طبيعية وهو ظاهر واعلم ان الحركة الطبيعية قد تبين انها
انما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولتلك الاحوال درجات
متفاوتة في القرب والبعد فلذا حركة الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع حالة مخصوصة
غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة انقطع ما يقربك الا انه يحصل حالة اخرى
الحصول في حده آخر فتجدد الحركة الاولى الى حد غير مثل الحركة الثانية فلا يتم ان الطبيعي يضعف
الى ان يهرب حقا طبيعيا بالطبع قال وقسرية تستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف
اقول الحركة القسرية اما ان يكون مع ملازمة المحرك او مع مفارقته والاول لا اشكال فيه
انما البحث في الثاني والمشهور انه لا يفيد المعاون حركة بل يفيد قوة قاهرة للملك الحركة
قابلة للضعف بسبب الامور الخارجية والطبيعة المقاومة ولا ضعف القوة القسرية بسبب المصادمات
قوية الطبيعة الى ان تفنى تلك القوة بالكلية وعند هذا يشكل بان الواحد بالشخص لا يبقى
حال ضعف في القوة القسرية اذا عدمت عنه ضعفها فظهر المتجه منهما العلية كالاشتعار الحركة
والاقرب منها ان يحدث في المحرك قسرا امور ثلثة الحركة القسرية والميل القسري وهو قابل للشدة
والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا اشتداد والضعف وكيفية الميل كالمبدأ القائم
كجعل الهواء الذي يحرك فيه المحرك يتبدد والتضعيف ويمنع من النفوذ فيه فيظهر قوة القسرية بالكلية

قال وطبيعي السكون المشتد في الطبيعة بسكم اقول السكون منه طبيعي كاستقرار الارض في المركز
ومنه قسري كالحجر الواقف في الهواء ومنه ارادي كسكون الحيوان بارادته في المكان قال
وطبيعي السكون ما يشتد في الطبيعة بسكم كذلك الحركة الطبيعية المشتدة في الطبيعة لا مطلق بل عنه
مقارنة امر غير ملائم قال وينقسم الى البسائط ومتعاليها الحركة ايضا منها اقول من الحركات
ما هي بسيطة كحركة الحجر في الثقل ومنها ما هي مركب كحركة النملة على الرحى اذا اختلفا
في المقصد فان حركة كل واحدة من النملة والرحى الكائنة بسيطة لكن اذا النظر في حركة
النملة الدائرة باعتبار انه في محل يتحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم الكائنة احدى
الحركتين مساوية للاخرى حدثت للنملة ثبات بالنسبة الى الامور الثابتة وان حصلت
احديها على الاخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل الجسم الواحد
بالذات وكونه في جهة او جهتين قال ولا يعقل الحشو الا انواعه ثم يقتضي الدور اقول
الذي خطر لي في تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال ان حصول الجسم في المكان معلل
بمعنى ان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول لا ان يوجد
قبل الحصول اولا فان كان قبله لزم الدور والكان الاول فان الحصر يقتضي انتفاع الجسم
بالمكان ما فهو لم يبق ان ثبت والا لم يكن علة المسئلة السادسة في المتى
قال الفصل ستر وهي النسبة الى الزمان او طرفه اقول لما فرغ من البحث عن مقولة الاين

شرع في البحث

في البحث عن المتى والمراد منها نسبة الشيء الى الزمان او طرفه بالحصول فيه وهي اما حقيقي وهو
الذي لا يفضل عن كون كالصيام في النهار واما غير حقيقي كالصلاة فيه والتوقيت بين المتى
الحقيقي والاين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد يشترك فيه كثيرون بخلاف الاين الحقيقي
قال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر اقول
الحركة يعرض نوعان من التقدم والتاخر وتقدر باعتبارهما فالحركة لا بد لها من مسافة تريد
من ... ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لاجزائها التقدم والتاخر
باعتبار التقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان الجزء من الحركة الحاصل في الجزء المتقدم من المسافة
على الحاصل من متاخر لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان المتقدم من المسافة
لا يجامع المتاخر بخلاف اجزاء الحركة ويحصل للحركة عدد باعتبارين فالزمان هو مقدار
الحركة وعددها من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان
والا لزم الدور والى هذا اشار بقوله باعتبار اخر اي باعتبار اخر مغاير لا باعتبار الزمان
قال وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اقول هذه المقولة
التي هي المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما تعرض لغيرها بالعرض او بواسطتها
فان ما لا يتغير لا تعرض لها هذه النسبة الا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالاجسام
التي تعرض لها الحركات فيلحقها هذه النسبة قال ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه اقول

الذي فهمنا من هذا الكلام امران احدهما ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر الى الزمان
لانه متأخر عن التغيرات لانه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات فلو افتقر اليه
المعروض وعدمه لزم الدور الثاني ان هذه النسبة اعني المقولة عارضة للشيئين الذين احدهما
الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة فوجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقر الى الزمان والا
لزم التسلسل قال والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج اقول الطرف يعني به
الآن فانه طرف للزمان ووجوده فرضي على ما اختاره المصنف رحمه الله من نفي الجوهر الفرد كوجود
النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدريج وذلك لان عدم الشيء قد يكون
في آن كالاجسام وغيرها من الاعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين
الاول ان يكون العدم على التدريج كعدم الحركة الثاني ان يكون لا على التدريج كالمماسة
وكعدم الآن قال وحدوث العالم يستلزم حدوثه اقول قد بينا فيما تقدم ان العالم
حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضرورة والاوائل نازعوا في ذلك وقد تقدم
كلامهم والجواب عنه المسألة السابعة في الوضع قال السادس الوضع وهو هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين اقول الوضع من جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظة
الوضع يطلق على معان بالاشتراك احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية
بانه هنا او هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة وثانيها

هيئة تعرض

هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب اجزائه الى امور خارجة عنه
وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فانه يفتقر الى حصول نسبة الاجزاء ونسبتها الى
الامور الخارجية فيكون راس القائم من فوق ورجلاه من تحت ولولا هذه النسبة
لكان الانتكاس قياما والى هذا اشار بقوله باعتبار نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وباعتبار
نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية قال وفيه تضاد وشدة وضعف اقول قد
يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف
يتعاقبان على موضوع واحد فيكونان متضادين وقد يقع فيه التفاوت بالشدة والضعف
فان الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف المسألة الثامنة في
الملك قال السابع الملك وهو نسبة التملك اقول قال الشيخ ابو علي بن سينا
ان مقولة الملك لم يحصلها الى الان واشبه ان يكون عبارة عن نسبة الجسم الى حاصر له
او لبعض اجزائه كالتسلح والتختم فمنه ذاتي كحال الهرة الى اهابها ومنه عرضي كبدن
الانسان عند قميصه وقال المصنف رحمه الله فانه حصر هذه المقولة وهو انها عبارة عن نسبة
التملك قال ولخفائها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة وله
المسألة التاسعة في مقولتي الفعل والانفعال قال الثامن والتاسع ان
يفعل وان ينفعل اقول هاتان المقولتان ذهب الاوائل الى انهما ثابتتان عينا

هذه ب

وهما عبارتان عن تأثير الشيء في غيره وتأثره عنه ما دام المؤثر والأثر موجودين وان
انقطعا قيل لهما فعل وانفعال فان الجسم ما دام في الاحتراق قيل له هو ذا يحترق
فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظ المصدر قال والحق ثبوتهما ذهنا والا
لزم التسلسل اقول المصنف رحمه الله ذهب الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف الاوائل
في ذلك وجعلوا هاتين المقولتين امرين ذهنيين لا ثبوت لهما عينا والا لزم
التسلسل ووجه اللزوم ان ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فتلك العلة لتأثيرها
فيهما لها نسبة التأثير عنهما وذلك يستدعي ثبوت نسبتين آخرتين وهكذا
الى لا نهاية قال الفصل الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته
وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا
استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل اقول يريد اثبات الواجب الوجود تعالى
وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وبيان افعاله وآثاره وابتدأ باثبات
وجوده تعالى لانه الاصل في ذلك كله والدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة
فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان
تسلسل او دار وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع اشير اليه في الكتاب العزيز بقوله تعالى
اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهو استدلال لمي والمتكلمون سلكوا

سلكوا

سلكوا طريقا آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فان كان محدثا
تسلسل او دار وان كان قديما ثبت المطلوب لان القديم يستلزم الوجوب وهذه الطريقة
انما تمشي بالطريقة الاولى فلهذا اختار المصنف رحمه الله هذه الفصل الثاني في صفاته
تعالى وفيه مسائل المسألة الاولى في انه تعالى قادر قال الثاني في صفاته
وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب اقول لما فرغ من الدلالة على وجود الصانع تعالى
شرع في الاستدلال على صفاته وابتدأ بالقدرة والدليل على انه تعالى قادر انا قد بينا
ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجبا لزم حدوثه او قدم ما فرضناه حادثا
اعني العالم والتالي باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه وذلك
يستلزم اما قدم العالم وقد فرضناه حادثا او حدوث المؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان
المؤثر للعالم قادر مختار قال والواسطة غير معقولة اقول لما فرغ من الاستدلال على
مطلوبه شرع في انواع الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص عنها وتقرير هذا السؤال ان
يقال دليلكم يدل على ان المؤثر في العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل جاز
ان يكون الواجب تعالى موجبا لذاته وله معلول مؤثر في العالم على سبيل الاختيار وتقرير الجواب
ان هذه الواسطة غير معقولة لانا قد بينا حدوث العالم بجملته واجزائه والمعني بالعالم
كل موجود سواه تعالى وثبوت الواسطة بين ذاته تعالى وبين العالم غير معقول ولكن

قال ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اقول هذا جواب عن سؤال
آخر وتقريره ان المؤثر اما ان يستجمع جميع جهات المؤثرية اولا فان كان الاول كان وجود
الاثر عنه واجبا والا افتقر الى ترجيح آخر مرجح زائد فلا يكون الجهات بأسرها موجودة
هف او لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجمعا لجميع الجهات
استحال صدور الاثر عنه وحينئذ لا يمكن تحقق القادر لانه على تقدير حصول الجهات يمتنع
الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا يتحقق التمكن من الطرفين وتقرير الجواب
ان الاثر يعرض له نسبة الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم
الترجيح من غير مرجح وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بان
بان يكون المؤثر المختار مأخوذا مع قدرته التي يستوي طرفاه الوجود والعدم بالنسبة
اليها ومع داعيه التي ترجح احد ورجح يجب الفعل بعد ما نظرا الى وجود الداعي والقدرة
ولا منافاة بين هذا الوجوب وبين الامكان نظرا الى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما
اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يجب وجوبا بحسب فرض الوقوع ولا ينافي
الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لاكثر المتكلمين في قولهم القادر
يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح قال ولامتناع القدرة على المستقبل مع العدم
في الحال اقول هذا جواب عن سؤال عقد آخر وتقريره ان نقول الاثر اما حاصل

والطرفين

في الحال

في الحال هو واجب فلا يكون مقدورا او معدوم فممتنع فلا قدرة وتقرير الجواب ان الاثر معدوم
حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل ويمكن
اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا ايقاع الوجود في الاستقبال غير ممكن
في الحال لانه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال واذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال ثم
عند حصول الاستقبال يعود الكلام لانا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال
في الحال بل في الاستقبال قال وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد اقول هذا جواب عن سؤال آخر
وتقريره ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود ثم بيان المقدمة الاولى
فلان العدم يستمر الوجود والاستناد اليهما ممتنعان في المعدوم ثم الثانية فلانكم قلتم
القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك واذا امتنع امكان الترك امتنع امكان الفعل وتقرير الجواب
ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد قال وعمومية
العلة تستلزم عمومية الصفة اقول يريد بيان انه تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب
الاشاعرة وخالف اكثر الناس في ذلك فان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد
لان الواحد لا يتعدد اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والمجوس ذهبوا الى ان الخير من الله تعالى و
الشر من الشيطان لانه تعالى خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا الى ان الخير
من النور والشر من الظلمة والنظام قال انه تعالى لا يقدر على القبيح لانه يدل على جهله او على الحاجة

في بيان عموم تعلق القدرة

وذهب البلخي الى انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وذهب ابو هاشم والجبائي
الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير ان يريد الله تعالى
احداثه والعبد عدمه وهذه المقالات كلها باطلة لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور
انما هو الامكان اذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان سار في الجميع فثبت الحكم
وهو صحة التعلق والى هذا اشار بقوله وعمومية العلة اي الامكان تستلزم عمومية الصفة اعني
القدرة على كل مقدور والجواب عن شبهة المجوس ان المراد من الخير والشر ان كان من افعالنا
فلم لا يجوز اسنادهما الى شيء واحد وليس الخير والشر ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء
خيرا بالقياس الى شيء وشرا بالقياس الى آخر وح يصح اسنادهما الى ذات واحدة وعن
شبهة النظام ان الاستحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافي الامكان الذاتي المقتضي
لصحة تعلق القادر وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان اختلاف
الذات وعن شبهة الجبائيين ان العدم انما يحصل اذ لم يوجد داعي القادرين الى الايجاد

المسألة الثانية في انه تعالى عالم قال والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل
العلم اقول لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا وكيفية قدرته شرع في بيان كونه تعالى عالما
وكيفية علمه واستدل على انه تعالى عالم بوجوه ثلثة الاول منها للمتكلمين والآخران
للحكماء الوجه الاول انه تعالى فعل الافعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم

اما الصغرى

لان المقدمتين اما الاولى فحسية لان العالم اما فلكي او عنصري وآثار الحكمة والاتقان فيهما ظاهرة مشاهدة
واما الثانية فضرورية لان الضرورة قاضية بان غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة
بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره اما الصغرى فانها وان كانت
ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني واما الكبرى
فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك
المجرد لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرد فانه
عالم بغيره فلان كل مجرد امكن ان يكون معقولا وكل ما يمكن ان يكون معقولا وحده فانه
يمكن ان يكون معقولا مع غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير اما ثبوت
المعقولية لكل مجرد فظاهر لان المانع من التعقل انما هو المادة لا غير واما صحة المقارنة في
المعقولية فلان كل معقول فانه لا ينفك عن الامور العامة واما ثبوت العاقلية حينئذ
فلان امكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حضوره في العقل لانه نوع من المقارنة
فيتوقف امكان الشيء على ثبوته وهو باطل وامكان المقارنة هو امكان التعقل وفي
هذا الوجه ابحاث كثيرة مذكورة في كتبنا العقلية الوجه الثالث ان كل موجود
سواه ممكن على ما يأتي في باب الوحدانية وكل ممكن فانه مستند الى الواجب تعالى ابتداء او
بواسطة على ما تقدم وقد سلف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته

على ما تقدم جمهور عالم بغيره قال والاخير عام اقول الوجه الاخير من الاوجه الثلثة الدالة على كونه
تعالى عالما بكل شيء عموم علمه لكل معلوم وتقريره ان كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند اليه
فيكون عالما به سواء كان جزئيا او كليا وسواء كان موجودا قائما بذاته او عرضا قائما بغيره
وسواء موجودا في الاعيان او متعقلا في الاذهان لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات ايضا
فيستند اليه وسواء كانت الصورة الذهنية صورة امر وجودي او عدمي ممكن او ممتنع فلا يعزب
عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف قاطع قال والثاني باعتبار
اقول لما فرغ من الاستدلال على كونه عالما بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات
الواردة عن المخالفين وابتدأ باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحا بل الجواب
عنه وضعفه للعلم به وتقرير الاعتراض ان نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم او يستلزم
الاضافة وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته والجواب
ان المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وههنا ذاته من حيث انها عالمة
مغايرة لها من حيث انها معلومة وذلك كاف في تعلق العلم قال ولا يستدعي العلم صورا مغايرة
للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا اقول هذا جواب
عن اعتراض آخر اورده من نفى علمه تعالى بالماهيات المغايرة له وتقرير الاعتراض ان العلم
صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان تعالى عالما بغيره من الماهيات لزم حصول صورة

تلك المعلومات

تلك الماهيات المعلومة في ذاته وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلا لها وفاعلا ومحلا لآثاره والجواب
ثم لا يوجد شيئا مما يباين ذاته لكن كل بسط الامور الحالة فيه وذلك باطل وتقرير الجواب ان العاقل
صورا مغايرة للمعلومات عنده لان العلم هو الحصول عند المجرد على ما تقدم ولا ريب ان الاشياء كلها
حاصلة له لانه مؤثرها وموجدها وحصول الاثر للمؤثر اشد من حصول المقبول للقابل مع ان الشيء لا يستدعي
حصول صورة مغايرة لذات الحاصل فانا اذا عقلنا ذاتنا لم نفتقر الى صورة مغايرة لذواتنا
ثم ادركنا شيئا ما بصورة تحصل في ادراكنا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار
صورة اخرى والا لزم تضاعف الصور مع ان تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة
من الغير فحصول العلم بالموجودات للواجب الوجود الذي يحصل له الاشياء في ذاته بانفراده من
غير افتقار الى صور لما اوجد ولما كانت ذاته سببا للكل موجدة علمه بذاته علة لعلمه بآثاره
وكانت ذاته وعلمه بذاته علتين متغايرتين بنوع من الاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله
والعلم به متحدان بالذات ومتغايران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف اشار اليه صاحب التحصيل
وبسطه المصنف رحمه الله في شرح الاشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لانها ترتبت باعتبار
حصول صورة في ذاته تعالى عن ذلك قال وتغير الاضافات ممكن اقول هذا جواب اعتراض
الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض ان العلم يجب تغيره
عند تغير المعلوم والا لانتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كان معلومة

لزم تغير علمه تعالى والتغير في علمه محال وتقرير الجواب التغير ههنا انما هو في الاضافات لا في الذات ولا
ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي يتغير نسبتها واضافتها الى المقدور عند عدمه وان
لم يتغير في نفسها وتغير الاضافات جائز لانها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج قال
ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين اقول هذا جواب عن احتجاج من نفى
علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها وتقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه
والا لجاز ان لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال والجواب ان اردتم بوجوب ما علمه تعالى
انه واجب الصدور عن العالم فهو باطل لانه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدوم وان اردتم وجوب المطابقة
فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الامكان الذاتي والى هذا اشار بقوله
ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين المسألة الثالثة في انه تعالى حي
قال وكل قادر عالم حي بالضرورة اقول اتفق الناس على انه تعالى حي واختلفوا في تفسيره
فقال قوم انه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال آخرون انه عبارة عن كونه
على صفة لاجلها يصح عليه ان يعلم ويقدر والتحقيق ان صفاته ان قلنا بزيادتها على ذاته
فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات والا فالمرجع بها الى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا
انه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حيا لان ثبوت الصفة فرع عدم الاستحالة المسألة
الرابعة في انه تعالى مريد قال وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى

اقول قال

اقول اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فابو الحسين جعله نفس الداعي بمعنى
ان علمه بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد هو الارادة وقال النجار انه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب
ولا مستكره وعن الكعبي انه راجع الى انه تعالى عالم بافعاله وفي افعال غيره آمر بها وذهب الاشعرية والجبائيان الى انه
صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت هذه الصفة مطلقا ان الله تعالى اوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي
نسبتها الى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الايجاد مع نسبتها الى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم
وذلك المخصص هو الارادة ولان بعض الممكنات تخصص بالايجاد في وقت دون ما قبله وما بعده مع
التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم قال وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او
تعدد القدماء اقول اختلف الناس ههنا فذهب الاشعرية الى اثبات امر زائد على ذاته قديم هو الارادة
والمعتزلة اختلفوا فقال ابو الحسين انها نفس الداعي وهو الذي اختاره المصنف وقال الجبائيان
ان الارادة حادثة لا في محل وقالت الكرامية ان الارادة حادثة في ذاته والدليل على ما اختاره
المصنف ان الارادة لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء والتالي باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة
لكانت في ذاته او لا في محل لزم التسلسل لان حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت ارادة
مخصصة والكلام فيها كالكلام هنا المسألة الخامسة في انه تعالى سميع بصير قال
والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات اقول اتفق المتكلمون
كافة على انه تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين البصري ان معناه

المسلمون

علم بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم
والدليل على ثبوت كونه سميعا بصيرا السمع فان القران قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك
اذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر فينا مخصوصا انما يكون بالآلات الجسمانية وكذا سائرها من
الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فاما ان نرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب
ابو الحسين وان اثبت صفة زائدة غير مفتقرة الى الالات في حقه تعالى المسئلة السادسة
في انه تعالى متكلم قال وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول اقول ذهب
المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم واختلفوا في معناه فعند المعتزلة انه تعالى اوجد حروفا
واصواتا في اجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة انه تعالى متكلم بمعنى انه قائم بذاته معنى
غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو
عندهم معنى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام واستدل المصنف رحمه الله
على ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور ولا شك في امكان
خلق الاصوات في اجسام تدل على المراد وقد اتفق المعتزلة والاشاعرة اثبتوا معنى
الاخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لانه غير معقول اذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهي
ولا خبر ولا استخبار ونحو ذلك والتصديق به موقوف على التصور قال وانتفاء القبيح عنه تعالى
يدل على صدقه اقول لما ثبت كونه تعالى متكلما وبين معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا

وقد اتفق

وقد اتفق المسلمون عليه لكن لا يتمشى على قول الاشاعرة وقالت المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر
الثبوت لان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عن القبائح لانه تعالى حكيم على ما ياتي فلا يصدر
الكذب عنه تعالى المسئلة السابعة في انه تعالى باق قال ووجوب الوجود يدل على
سرمديته ونفي الزائد اقول اتفق المثبتون للصانع تعالى على انه تعالى باق ابدا ثم اختلفوا فذهب
الاشعرية الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب الاخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذي
اختاره المصنف رحمه الله والدليل على انه باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته والواجب الوجود
لذاته لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا والاعتراض الذي اورده بعضهم وهو انه يجوز ان يكون واجبا
لذاته في وقت وممتنعا في وقت اخر يدل على ثبوت سوء فهم مورده لان ما بالذات يمتنع بطلانه
مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفة الوجوب والعدم ولا معنى للممكن سوى ذلك واعلم ان
هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي اثبته ابو الحسن الاشعري لان وجوب
الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا اليه فيكون ممكنا هف
المسئلة الثامنة في انه تعالى واحد قال ونفي الشريك اقول هذا عطف على الزائد والمعنى
الوجوب يدل على نفي الزائد ونفي الشريك واعلم ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك
العقل والنقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب
وجود اخر لكان مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما ان يتميزا اولا والثاني يستلزم المطلوب

وهما متغايران ولا دل يستلزم التركيب وهذا باطل والا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه
واجباً هف واما الفصل فظاهر المسألة التاسعة في انه تعالى مخالف لغيره من
الماهيات قال والمثل اقول هذا عطف على الزائد ايضاً اي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد
ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابو هاشم فانه جعل ذاته
مساوية لغيره من الذوات وانما تخالفها بحالة توجب له الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية
والقادرية والموجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فان
الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية وتشاركت في لوازمها
فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس وذلك بالضرورة
المسألة العاشرة في انه تعالى غير مركب قال والتركيب بمعانيه اقول هذا
عطف على الزائد يعني ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب ايضاً والدليل على ذلك ان كل مركب
فانه مفتقر الى اجزائه لتحققه وتعقله ايضاً وكل جزء من مركب فانه مغاير له وكل مفتقر
الى الغير ممكن فلو كان الواجب مركباً كان ممكناً هف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب
من الجنس والفصل وما يكون خارجاً كتركب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير من
اجزائها والجميع منتف عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس له
ولا فصل ولا جزء لها من الاجزاء العقلية والحسية المسألة الحادية عشر في انه تعالى لا ضد له
قال والضد

قال والضد اقول هذا عطف على الزائد ايضاً فان وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لأن الضد يقال
بحسب المشهور على مساو في القوة ممانع من الذوات على المحل والموضوع مع التعاقب عليهما وواجب الوجود
لا يحل على المحل فلا ضد له بهذا المعنى ويطلق ايضاً على مساو ممانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا
مشارك له في القوة تعالى عنه المسألة الثانية عشر في انه ليس بمتحيز قال والتحيز اقول
هذا عطف على الزائد ايضاً فان وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى ايضاً وهذا الحكم متفق عليه بين
اكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة والدليل على ذلك انه لو كان متحيزاً لم ينفك عن الاكوان
الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وكلي وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث
ممكن فلا يكون واجباً هف ويلزم من نفي التحيز نفي الجهة المسألة الثالثة عشر
في انه تعالى ليس بحال في غيره قال والحلول اقول هذا عطف على الزائد ايضاً فان وجوب الوجود يقتضي نفي
كونه تعالى حالاً في غيره وهذا الحكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين
بانه تعالى حل في المسيح وبعض الصوفية القائلين بانه تعالى حال في ابدان العارفين وهذا المذهب
لا شك في سخافته لأن المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية بشرط
امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان
المسألة الرابعة عشر في نفي الاتحاد عنه تعالى قال والاتحاد اقول هذا عطف على
الزائد ايضاً فان وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأنا قد بينا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة

فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكنا فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقا على المتحد به فيكون الواجب
ممكنا وايضا فلو اتحد بغيره لكان حال الاتحاد ان بقيا موجودين فلا اتحاد وان عدما او عدم
احدهما فلا اتحاد ايضا ويلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هف المسألة الخامسة عشر
في نفي الجهة عنه تعالى قال والجهة اقول هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف
على الزائد ايضا وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا الى انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها
والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش
كما تقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لان كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل للاكوان الحادثة
فيكون حادثا فلا يكون واجبا المسألة السادسة عشر في انه تعالى ليس محلا للحوادث
قال وحلول الحوادث فيه اقول وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو
معطوف ايضا على الزائد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع ان حدوث الحوادث في ذاته
تعالى يدل على تغيره وانفعاله وذلك ينافي الوجوب وايضا فان المقتضي للحادث ان كان ذاته
كان ازليا وان كان غيره كان الواجب مفتقرا الى الغير وهو محال ولانه ان كان صفة كمال استحال
خلو الذات عنه وان لم يكن استحال اتصاف الذات به المسألة السابعة عشر في انه تعالى
غني قال والحاجة اقول وجوب الوجود ينافي الحاجة وهو معطوف على الزائد وهذا الحكم ظاهر
فان وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولانه لو افتقر الى غيره

لزم الدور

لزم الدور لان ذلك محتاج اليه لامكانه لا يقال الدور غير لازم لان الواجب مستغن في ذاته وبعض
صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى الى ذلك الغير
انتفى الدور لانا نقول هذا بناء على ان صفاته زائدة على الذات وهو باطل لما سيأتي وايضا
فالدور لا يندفع لان ذلك الممكن بالجهة التي تؤثر في الواجب في صفة تكون محتاجا اليه وح
يلزم الدور المحال ولان افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لان ذاته موقوفة
على وجود تلك الصفة او عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا
برهان عول عليه الشيخ ابن سينا المسألة الثامنة عشر في نفي الالم واللذة عنه
قال والالم مطلقا واللذة المزاجية اقول هذا ايضا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يستلزم نفي الالم
واللذة واعلم ان اللذة قد تكون من توابع اعتدال المزاج والالم من توابع سوء المزاج وهذان
المعنيان انما يتصفان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب الوجود انه يستحيل عليه ان يكون جسما
فينتفيان عنه وقد نفسر بالالم ادراك المنافي وباللذة ادراك الملائم فالالم بهذا المعنى منفي
عنه تعالى لان الواجب لا منافي له واللذة بهذا المعنى فقد اتفق الاوائل على ثبوتها له
لانه مدرك لاكمل الموجودات اعني ذاته فيكون ملتذا به والمعتزلة كافة منعوا من هذا القول واما
ابن نوبخت وغيره من المتكلمين الا ان لفظ الملتذ عليه تعالى يستدعي الاذن الشرعي المسألة
التاسعة عشر في نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان قال والمعاني والاحوال

والصفات الزائدة عيناً اقول ذهب الاشاعرة الى انه تعالى عالم بذاته بل قادر بالقدرة والعلم وغيرهما
من الصفات بمقتضى القادرية والعالمية والحيية وغيرها من توابع الصفات وابو هاشم اثبت احوالا غير معللة
لكن بتلك الذات ... وجماعة من المعتزلة اثبتوا صفاتاً زائدة على الذات وهذه المذاهب
كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الامور عنه لانه يستحيل ان يتصف بصفة زائدة
على ذاته سواء جعلناها معنى او حالاً او صفة او غيرها لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر
في كونه قادراً الى صفة ولا في كونه عالماً الى صفة ولا غيرها من المعاني والاحوال وانما قيد الصفات بالزائدة
عيناً لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة والصفات مغايرة
لها بالاعتبار المسألة العشرون في انه تعالى ليس بمرئي قال والرؤية اقول وجوب الوجود
يقتضي نفي الرؤية ايضاً واعلم ان اكثر العقلاء ذهبوا الى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوزوا رؤيته لاعتقادهم
انه جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء هنا وزعموا انه تعالى مع تجرده
يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب وجوده يقتضي تجرده ونفي الجهة عنه فينتفي الرؤية
بالضرورة لان كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بانه هنا او هناك ويكون مقابلاً او في حكم المقابل ولما
انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية قال وسؤال موسى لقومه اقول لما استدل على نفي الرؤية
شرع في الجواب عن احتجاج الاشاعرة وقد احتجوا بوجوه اجاب عنها المصنف رحمه الله الاول ان موسى ع
سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح منه السؤال والجواب ان السؤال من موسى كان لقومه ليبين لهم

امتناع

امتناع الرؤية بقوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله اتهلكنا بما فعل
السفهاء منا قال والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل اقول تقرير الوجه الثاني لهم انه تعالى حكى عن
اهل الجنة النظر اليه فقال الى ربها ناظرة والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية لانه حقيقة في تقليب الحدقة
نحو المطلوب التماساً لرؤيته وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فبقي المراد مجازه وهو الرؤية التي هي معلول النظر
الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من احسن وجوه المجاز والجواب المنع من ارادة هذا المجاز
فان النظر وان قرن به حرف الى فانه لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا تعين
هذا المعنى للارادة امكن حمل الآية على غيره وهو ان يقال ان الى واحد الآلاء ويكون المعنى ناظرة
او منتظرة او نقول المضاف محذوف والتقدير الى ثواب ربها ناظرة لا يقال الانتظار سبب الغم
والآية سيقت لبيان النعم لانا نقول سياق الآية يدل على تقدم احوال الثواب والعقاب على
استقرارهم في الجنة والنار بقوله وجوه يومئذ ناضرة وقوله ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل
بها فاقرة فانه في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى واذا كان
كذلك ما ينقض الغم لعدم البشارة بالوجه قال وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان
اقول هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية وتقرير احتجاجهم ان الله تعالى علق الرؤية على استقرار
الجبل لا يمكن بل علق على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على الامكان قال
واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر اقول هذا جواب عن شبهة

الاشاعرة من طريق العقل استدلوا بوجهين على جواز رؤيته تعالى الاول تقريره ان الجسم والعرض قد اشتركا
في صحة الرؤية وهذا الحكم مشترك يستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما الا الحدوث او الوجود والحدوث
لا يصلح للعلية لانه مركب من قيد عدمي فيكون عدميا فلم يبق الا الوجود فكل موجود يصح رؤيته وكل موجود
يصح رؤيته وهو تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جدا لوجوه الاول المنع من رؤية الجسم بل المرئي هو الالوان
والضوء ولا غير الثاني لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية فان صحة الرؤية في الجواهر مخالفة لرؤية العرض الثالث
لا نسلم ان الصحة ثبوتية بل هو امر عدمي لان حاصل صحة الرؤية هو الامكان عدمي لا يفتقر الى علة
الرابع لا نسلم ان المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلول
المساوية الخامس لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع انا نبرع بوجه
قسم آخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان كان عدميا لان صحة الرؤية عدمية السادس لا نسلم
ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا ان صحة الرؤية عدمية على انا نمنع من كون الحدوث عدميا
لانه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم السابع لا يجوز ان يكون العلة هو الوجود
بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشروط يجوز ان يكون عدمية الثامن المنع من كون
الوجود مشتركا لان وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركا لكن وجوده تعالى
مخالف لغيره من الموجودات لانه نفس حقيقته ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه
علة لذلك التاسع المنع من وجوب الحكم عند وجود المقتضي فانه جاز تخلفه لمانع في حقه تعالى اما ذاته

او صفة

او صفة من صفاته او لتخلف الحكم لتوقفه على شرط كالمقابلة وهذا ممتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجوب الحكم فيه

المسألة الحادية والعشرون في باقي الصفات قال ومع ثبوت الجود اقول هذا عطف
على قوله سرمديته اي ان وجوب الوجود يدل على سرمديته ومع ثبوت الجود اعلم ان الجود هو افادة
ما ينبغي لمن ينبغي من غير استعاضة منه والله تعالى قد افاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير ان يستعيض
عنها شيئا من صفة حقيقية او صفة اضافية فهو جواد وجماعة من الاوائل نفوا الغرض من افعاله تعالى
وسيأتي بيانه في باب العدل قال والملك اقول وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكا لانه غني عن غيره في ذاته
وصفاته الحقيقية المستلزمة للاضافة وكل شيء مفتقر اليه لان كل ما سواه ممكن انما يوجد بسببه
وله ذات كل شيء لانه مملوك مفتقر اليه في تحقق ذاته فيكون ملكا لان الملك هو المستجمع لهذه
الصفات الثلاث قال والتمام وفوقه اقول وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التمام
اما كونه تاما فلانه على ما سلف واجب من كل جهة يمتنع تغيره وانفعاله ويتجدد شيء له فكل ما من
شأنه ان يكون له فهو حاصل له بالفعل واما كونه فوق التمام فلان ما حصل لغيره من الكمالات فهو منه
مستفاد قال والحقية اقول وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقية له تعالى واعلم ان الحق يقال للثابت
مطلقا وللثابت دائما ويقال على حال القول والعقد بالنسبة الى المقول والمعتقد اذا كان مطابقا
وهو الصادق ح لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه وله تعالى وجوب الثبوت والدوام وغير قابل العدم
والبطلان فذاته احق من كل حق وهو محقق حقيقة كل حق قال والخيرية اقول وجوب الوجود يدل

على ثبوت وصف الخيرية له تعالى فلان الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث انه
ينبغي له وواجب الوجود يستحيل ان يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشر بوجه
من الوجوه فهو خير محض قال والحكمة اقول وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بالحكمة لان الحكمة قد يعنى بها
معرفة الاشياء وقد يراد بها صدور الشيء على وجه الاكمل ولا شك ان الاكمل عن غيره تعالى فهو حكيم بالمعنى الاول ويلزم ان يكون حكيما
في غاية الاحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا قال والتجبر اقول وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء اليه
يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود قال و
والقهر اقول وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهارا بمعنى انه يقهر العدم بالوجود والتحصيل قال والقيومية
اقول وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قيوما بمعنى انه قائم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود
يقتضي استغناءه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضي استناد غيره اليه وهو المعني بكونه مقيما لغيره قال
واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم اقول ذهب بعض
الاشعرية الى ان اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة
مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب جماعة من الحنفية الى ان التكوين
صفة مغايرة للقدرة والتحقيق ان هذه كلها راجعة الى ما تقدم

الفصل الثالث في افعاله تعالى وفيه مسائل

المسألة الاولى في الحسن والقبح العقليين قال الثالث في افعاله الفعل المتصف بالزائد اما
حسن او قبيح والحسن اربعة اقول لما فرغ من اثبات ذاته تعالى وصفاته شرع في بيان عدله وانه
لا يفعل القبيح

لا يفعل القبيح ولا يليق بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل وبدأ بقسمة الفعل الى القبيح والحسن وبين
ان الحسن والقبيح امران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة واما الاشاعرة فذهبوا الى ان
الحسن والقبيح انما يستفاد من الشرع كل ما امر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى عنه فهو قبيح ولولا
الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر بما نهى عنه لانقلب القبيح حسنا والاوائل ذهبوا الى
ان من الافعال ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر الى العقل العملي وقد شنع الامامية على الاشاعرة ورد
عليهم وما شنع به فهو حق اذ لا يتمشى قواعد الاسلام بارتكاب ما ذهب اليه الاشعرية من تجويز القبيح عليه تعالى
او تجويز اخلاله تعالى بالواجب وما ادري كيف يمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان الفعل من
المتصورات الضرورية وقد حده ابو الحسين بانه ما حدث عن قادر مع انه حد القادر بانه الذي يصح
ان يفعل وان لا يفعل فيلزم الدور على ان الفعل اعم من الصادر عن قادر وغيره اذا عرفت هذا فالفعل
الحادث اما ان لا يوصف بامر زائد على حدوثه وهو مثل حركة الساهي والنائم واما ان يوصف وقسموه الى
حسن وقبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه والحسن اما ان لا يكون له وصف زائد على حسنه
وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدح فيه على الفعل والترك واما ان يكون له وصف زائد على حسنه فاما
ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو
المندوب او يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو الحرام او يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم
وهو المكروه فقد انقسم الحسن الى الاحكام الاربعة الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع الحرام يصير الاحكام

الحسن والقبح بحثه قال وما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع اقول

استدل على ان الحسن والقبح امران عقليان بوجوه هذا اولها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن

بعض الاشياء وقبح بعضها من غير استفادة من الشرع فان كل عاقل يحكم بحسن الاحسان ويمدح عليه و

بقبح الاساءة والظلم ويذم عليه وهذا ضروري لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع لحكم

البراهمة والملاحدة من غير اعتراف منهم بالشرائع قال ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا اقول

هذا وجه ثان يدل على ان الحسن والقبح عقليان وتقريره انهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا لا شرعا ولا عقلا

والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الاشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح

الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه

واذا اخبرنا بشيء انه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا ان يامرنا بالقبيح وان ينهانا

عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير قال ولجاز التعاكس اقول الذي خطر لنا في تفسير هذا

الكلام انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما نتوهمه

حسنا قبيحا او بالعكس فكان يجوز ان يكون هناك امم عظيمة يعتقد حسن مدح

الهم وذم من احسن ولما حصل الاتفاق على خلاف ذلك ولا اعم كل عاقل ببطلان ذلك جزمنا

باستناد هذه الاحكام الى القضايا العقلية لا الى الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات قال

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور اقول لما استدل على مذهبه شرع في اثبات

الحجج

الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبه الاشاعرة وقد احتجوا بوجوه الاول لو كان العلم

بقبح الاشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء والتالي

باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان المعلومات الضرورية لا تتفاوت والجواب

المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت لوقوع التفاوت في التصورات فقوله

ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور اشارة الى هذا الجواب قال وارتكاب اقل القبيحين

مع عدم امكان التخلص اقول هذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاشعرية قالوا لو كان

الكذب قبيحا لكان الكذب المفضي لتخليص النبي من ظالم قبيحا والتالي باطل لانه يحسن تخليص النبي فا

المقدم مثله الثانية قالوا لو قال الانسان لاكذبن غدا فان حسن منه الصدق بابقاء الوعد لزم حسن الكذب وان

قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب والجواب فيهما واحد وذلك ان تخليص النبي ارجح من الصدق

فيكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب ادنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة

على الصدق والقسم يجب عليه ترك الكذب في غد لانه اذا كذب في غد فعل شيئا فيه جهتا قبح وهو العزم على

الكذب وفعله ووجها واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق واذا ترك الكذب يكون قد ترك ترك

ثمرة العزم على الكذب [illegible] ووجها واحدا من وجوه القبح وهو الكذب والقسم يمكن التخلص من الكذب

في الصورة الاولى بان يفعل التورية او بالصورة الاخبار بالكذب من غير قصد الى [illegible] لان جهة الحسن

هو التخلص وهو غير منفك عنه وجهة القبح هو الكذب وهو غير منفك عنه فالحسن لا ينفك عن القبح

ما هو قبيح ايضا فيجب حسنا قال وجريانها اقول هذه شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا لو

حق وحقيقة الحسن والقبح العقليين والملازمة ظاهرة وبيان فساد المقدم ما ذكره في الطعن في

الصور من مباحث الجبر فيها المسألة الثانية في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال واستغنائه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى اقول اختلف الناس في ذلك

فقالت المعتزلة انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب ونازع الاشعرية في ذلك واسندوا القبائح

اليه تعالى عن ذلك والدليل على ما اختاره المصنف والمعتزلة ان له داعيا الى فعل الحسن وليس

له صارف عنه وله صارف عن فعل القبيح وليس له داع اليه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة

والداعي يجب الفعل وانما قلنا ذلك لانه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح

ومن المعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان العالم بالحسن القادر عليه

اذا خلا عن جهات المفسدة فانه يوجده وتحريره ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن وواجب بالنظر

الى علته وكل ممكن مستند الى قادر فان علته انما تتم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجد فقد تم

السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل والثاني لو جاز منه فعل القبيح او الاخلال بالواجب لارتفع

الوثوق بوعده ووعيده لامكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب

وذلك يفضي الى الشك في صدق الانبياء ويمنع الاستدلال بالمعجزة على المسألة الثالثة

في انه تعالى قادر على القبيح قال مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق اقول ذهب العلماء

كافة

كان تعالى قادرا على القبيح الا النظام والدليل على ذلك انا قد بينا عموم نسبة قدرته تعالى الى الممكنات والقبيح منها

فيكون مندرجا تحت قدرته احتج النظام بان وقوعه منه يدل على الجهل او الحاجة وهما منتفيان في حقه تعالى والجواب

ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الاصلي والمصنف اعقب البحث

على سرد الجواب عن شبهة النظام له وان لم يذكرها المسألة الرابعة في انه تعالى يفعل لغرض قال

ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اقول اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة

الى انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائدة وذهب الاشاعرة الى ان افعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاغراض

والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يفعل لغرض فانه عبث والعبث قبيح وهو تعالى

يستحيل منه فعل القبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض

وهو تعالى يستحيل عليه النقصان والجواب النقص انما يلزم لو عاد الغرض والنفع اليه تعالى اما اذا كان الغرض عائدا الى

غيره فلا كما نقول انه تعالى يخلق العالم لنفعهم المسألة الخامسة في انه تعالى يريد الطاعات ويكره

المعاصي قال وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن وللامر والنهي اقول ذهب المعتزلة الى

انه تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت او لا ويكره المعاصي سواء وقعت او لا وقالت

الاشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد له تعالى سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجوه

الاول انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم فكما ان الفعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما ان ترك

الحسن قبيح فكذا ارادة تركه قبيحة الثاني انه تعالى امر بالطاعة ونهى عن المعاصي والحكيم انما يامر بما يريد لا بما يكره

وهذا غاية ما يمكن ... ولو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لا اراده ... ولو كانت المعصية مرادة

لله لما نهاه عنها وكان الكافر مطيعا بكفره وعدم ايمانه لان فعل ارادة الله تعالى سبحانه وهو المعصية واضع غاية

كره الطاعة وذلك باطل قطعا قال وتعذر الافعال الى والمغلوبية بعجزه لان العلم تابع ۲ وجه

اقول تقرير من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي شبهة الاولى قالوا ان الله تعالى عالم بكل

موجود ويمكن القبائح مستندة الى الثانية انه ان الله تعالى اراد من الكافر الطاعة واراد من العاصي المعصية

وكان الواقع مراد الكافر لزم ان الله تعالى مغلوبا اذ من يقع مراده من المريدين هو المغلوب والجواب

ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف واراد الله

القبائح الطاعة من الكافر ... لو كان من ... اختيار او اجبار ... الثالثة قالوا الله علم

وجب وما علم عدمه ممتنع فما علم عدمه وقوع الطاعة من الكافر استحالة ارادته منه ... لا

لا يمتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وقد مر تقرير ذلك الا بالاختيار

فيما فاعلون قال والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اقول اختلف العقلاء ما فالذي

ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل لافعال نفسه ثم اختلفوا فقال ابو الحسين ان العلم بذلك ضروري

وهو الحق الذي ذهب اليه المصنف رحمه الله وقال آخرون انه استدلالي وقال جهم بن صفوان فانه قال ان الله

هو الموجد لافعال العبد وانما ... على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صام وصلى كان بمنزلة قولنا طال فلان وسمن

وقال ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وابو الحسن الاشعري ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب والاشعرية

الكسب ٢٦٣

الجبر والاول كان مرجح في الصدور على لا صدور وانما جعل لقدرة العبد اثر في الفعل بل القدرة والمقدور

واقعان بقدرة الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى

وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد وقال ابو اسحق من الاشاعرة ان الفعل واقع

بمجموع القدرتين والحق ما ذهب اليه المصنف فانه انما نعلم بالضرورة فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان

اختيارا وحركة الحجر الهابط ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في احد الفعلين وعدمه في الآخر قال

والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب اقول شرع من تقرير مذهبه شرع في الجواب عن شبهة

الخصم وتقريرها شبهة الاولى ان صدور الفعل عن المكلف اما ان يكون جائز لا صدوره او ممتنع

لا صدوره والثاني يستلزم الجبر والاول اما ان يترجح فيه الصدور على لا صدور لمرجح اولا لمرجح والثاني

يلزم منه الترجيح لاحد طرفي الممكن لا لمرجح وهو محال والاول يستلزم التسلسل والانتهاء الى مرجح

وهو بيان التقدير يستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن ووجب بالنظر الى داعيه

وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الاثر عند وجود الداعي كما في حق الحق الواجب فان

هذا الدليل قائم في حقه تعالى ووجه التحقيق ما ذكرناه على ان هذا ... من الخصم حيث جوزوا ان القادر

يرجح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح وبه اجابوا عن شبهة الى اوردها الفلاسفة عليهم قادرين كان

الجواب هنا قال والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال اقول هذا جواب عن شبهة

اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها والتالي باطل فالمقدم مثله

ولانه جلية ظاهرة وبيان ذلك ان الكل انما يحصل الحركة بتعقل حركات جزئية لا تتعقل الا بادراك القصد الحركة
في المتحيز وان القصد الجزئي ثابت تلك الحركة والجواب ان الادراك كما يستتبع العلم فان الفاعل قد
يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالحركات الصادرة عن الاشخاص من غير علم فلا بد من نقض المانع بقول الكلام ثم
الادراك مع القصد يستلزم العلم لكن انما يلزم العلم اجمالا كما في ... وهو حاصل في الحركات الجزئية ...
قال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو
كان قادرا على الفعل لزم اجتماع القادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية
انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان قادرا على شيء بحيث قدرته مع قدرته تعالى عليه ولا يلزم الى آخره
فلانه لو اراد الله تعالى ايجاده واراد العبد اعدامه فان وقع المرادان لزم اجتماع النقيضين
وان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح والجواب ان نقول يقع مراده تعالى
لان قدرته اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل اخذه بعض الاشاعرة من
الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية وهناك بحث مشهور لست في قدرتي الالهين
المفروضين ولا معنى لها قال والحدوث اعتباري اقول هذا جواب شبهة اخرى
لهم ذكرها بعض الاشاعرة وهو ان الفاعل يجب ان يكون فاعلا في الجهة التي ... فهو الحدوث
ولكن الحدوث ... فلا يجوز ان يفعل الحدوث وتقرير الجواب ان الفاعل لا يؤثر الحدوث لانه
امر اعتباري ليس بزائد على الذات واللازم منه ان يؤثر في الماهية وهو مغايرة لها قال وقيل ...

اقول

اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انا لو كنا فاعلين في الاصوات ليصح منا احداث الجسم
لوجود الآلة الصحة المتعلق وهو الحدوث والجواب ان الجسم يمتنع صدوره عنا لا لاجل الحدوث
حتى يلزم تعميم الامتناع بل انما امتنع صدوره عنا لانا اجسام والجسم لا يؤثر في الجسم تأمل قال
ولعدم ... بعض الافعال لتعذر الاحاطة اقول هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها فقالوا انهم
لو كنا فاعلين لصح منا ان نفعل مثل ما فعلناه اولا من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم
مثله اما بيان بطلان التالي فلانا لا نقدر على ان نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول
من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها وتقرير الجواب ان المقدور قال
يصدر عنا في الزمان الثاني ما صدر في الزمان الاول مشتركه في الحركات والآلة قال ولعدم ...
علمنا فيه ذلك لا لانه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه اولا فان مقادير الحروف
اذا لم تنضبط لم يصدر عنا مثلها الا على سبيل الاتفاق قال ولا شبهة في جهة ... خلفنا هذا ...
اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم فقالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لكان يتعلق فعل العبد ...
من جهة لان الايمان خير من الفرد واختاره ... بالاجماع فالمقدم مثله والجواب ان الشبهة ...
هنا ... لا نسلم ان ... بان الايمان خير وانه نفع ... فان الايمان انما هو فرد شاق مضر على البدن
ليس فيه خير عاجل وان ... بانه خير لانه من استحقاق المدح والثواب به ... الفرد ... واختاره
فانه لا يكون الايمان خيرا بنفسه وانما الخير هو ما يؤدي اليه الايمان من ... بالعبد والمدح والثواب

يكون المدح والثواب خيرا وانفع للعبد من الثروة والخنازير لكن ذلك فوتكم واعلم ان هذه الشبهة
الركيكة جدا وانما اوردها المفسر هنا لان القشيرية اوردوا هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاوضح ذلك الشرح
بالجواب جليا قال والشكر على مقدمات الايمان اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان
العبد فاعلا للايمان لما وجب علينا شكره لله تعالى واللازم باطل بالاجماع فالمقدم مثله والجواب ظاهر فانه لما حسن
منا شكر غيرنا على فعله والجواب ان الشكر للمدح فدلالايمان بل على مقدماته من تقريبها اياه وتمكينه
وحضور اسبابه والاقدار على شرائطه قال والسمع متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا اقول هذا
جواب عن الشبهة النقلية وطرق احتجاجهم وتقريرها انهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله
والله خلقكم وما تعملون وختم على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والجواب ان هذه
الايات متاولة وقد ذكر العلماء تاويلها في كتبهم ولبعدهم معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة
اوجه احدها الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وان
يتبعون الا الظن وحتى يغيروا ما بانفسهم وبل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه ومن يعمل سوءا
يجز به وكل امرئ بما كسب رهين وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الثاني الايات
الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل
نفس بما كسبت واليوم تجزون بما كنتم تعملون وابراهيم الذي وفى ولا تزر وازرة وزر اخرى
ولتجزى كل نفس وهم لا يظلمون الا بما كنتم تعملون ومن جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين

اشتروا

اشتروا الحياة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الثالث الايات الدالة على تنزيه افعاله عن مماثلة
افعال المخلوقين في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام
للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا تظلمون فتيلا والرابع الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي
والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى فماذا
عليهم لو امنوا فما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون
عن سبيل الله الخامس الايات الدالة على التهديد والتخيير كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم
لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا سيقول الذين اشركوا لو شاء الله
ما اشركنا ولا اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم السادس الايات الدالة على المسارعة الى الافعال
قبل فواتها كقوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله استجيبوا لله وللرسول واتبعوا احسن ما انزل

احسن

اليكم وانيبوا الى ربكم السابع الايات التي امر فيها بالاستعانة ونحوها من الطلب كقوله تعالى اياك نعبد
واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم واستغفروا الله ولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة
او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق
لعباده فبارك من ثبت لهم ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر الثامن الايات الدالة
على استغفار الانبياء كقوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت نفسي

ربنا انى اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لى به علم الثامن التاسع الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة
بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين الى آخره وقوله تعالى كلما القى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء العاشر الآيات
الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا
نعمل صالحا ... لعلى اعمل صالحا فيما تركت ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم الى قوله
فارجعنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل او تقول حين ترى العذاب لو ان لى كرة فاكون من المحسنين الى غير ذلك
من الآيات الكثيرة والجواب معارضته بما ذكرناه وعلى ان الجميع معنا لان التكليف انما هو باضافة الافعال
الينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانذار واما طول الكلام فى هذه المسئلة فانما هو من المطولات

المبحث السادس فى التولد قال وحسن المدح والذم على المتولد يخص العلم باضافته الينا اقول
الافعال ينقسم الى مباشر والمتولد والمخترع فالاول هو الحادث ابتداء بالقدرة فى محلها والثانى هو الكائن
الذى يقع عقيب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد ويسمونه السبب ويسمون الاول سببا له وكان
الحادث فى محل القدرة او فى غيره محلها الثالث ما يوجد لا فى محل فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى
والثانى مشترك واعلم ان الناس اختلفوا فى المتولد هل يقع منا ام لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كالمباشر
وقال معمر انه لا فعل للعبد الا الارادة وما سواها من الحوادث فهو واقع بطبع المحل والانسان عنده
جزء فى القلب يوجد فيه الارادة وما سواها يحصل بطبع المحل وقال آخرون لا فعل للعبد الا الفكر وقال

ابو اسحق

ابو اسحق النظام ان فعل الانسان هو الحركات لا غير ... والانسان هو عنده شىء ...
فى الجثة والارادة والاعتقادات حركات القلب وما يوجد منفصلا عن الجثة كالكتابة وغيرها فانه
من فعل الله بطبع المحل وقال ثمامة ان فعل الانسان هو ما يوجد فى محل قدرته واما ما تعدى محل القدرة
فهو حادث لا محدث له ولا فاعل به وقالت الاشاعرة المتولد من فعل الله وهو الحق والمعتمد للمعتزلة
فى هذا المقام الضرورة فانا نعلم استناد المتولد الينا كالكتابة والحركات وغيرها من الصنائع
ويحسن منا مدح الفاعل وذمه ... ثم ان بعضهم استدل بحسن المدح والذم على العلم بانا فاعلون
للمتولد ... لان الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها ... ضرورية
اذا لم يكن هذا الحكم ضروريا وحاصله ان المعتزلة ذهبوا الى انه كسبى واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزم
الدور لان حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاسناد الينا فلو جعلنا الاسناد الينا مستفادا منه
لزم الدور قال والوجوب باختيار السبب لا ينافى اقول هذا جواب عن سؤال يورد ...
ان المتولد لا يقع بقدرتنا لان المقدور هو الذى يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا منتف
عن المتولد لانه عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة ... الى الوجوب
... عند اختيار السبب لا ينافى ... القدرة والاختيار ...
... قال والذم فى القتل يجب عليه
لا على الاحراق اقول هذا جواب عن شبهة لهم وهى ان المدح والذم لا بد ان على العلم باستناد

[illegible]

وجوه سبحانه انه تعالى امر بخير او نهى عن شر او كلف بسببه ... بعض مفعولا ... مكروه ... الرسل
عبثا وما خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال
الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ساقانا الا بهما فقال الامر من الله تعالى والحكم ثم تلا وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه فحقق الشيخ سرورا وهو يقول شعر انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم
النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا
قال ابو الحسين البصري وغيره [illegible] عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه احدها ان المجوس
يختصون بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة وثانيها ان مذهب
المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم تبرأ منه وكذلك المجبرة قالوا ان الله تعالى
يفعل القبائح ثم يتبرأ منها وثالثها ان المجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله
وقدره وارادته ورابعها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة
قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس
المسئلة التاسعة في الهدى والضلال قال والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة
والاهلاك والهدى مقابل له والاول منفي عنه تعالى اقول يطلق الاضلال على
الاشارة الى خلاف الحق والباس الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى
غيره واوهم انه هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقدا

خلاف الحق

خلاف الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى فلن يضل اعمالهم اي يبطلها والهدى يقابل بثلثة معان
مقابلة لهذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هداني الى الطريق وبمعنى فعل الهدى
الايمان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سيهديهم اي سيثيبهم والاول منفي
عنه تعالى بمعنى الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة لانهما قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الثاني
فانه تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم
به ويثيب على الايمان فمعنى الهداية حاصلة في حقه تعالى الا في ما كلف به واذا قيل انه تعالى يهدي
ويضل فان المراد به انه تعالى يهدي المؤمنين بمعنى انه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم
وقول موسى عليه السلام ان هي الا فتنتك المراد بالفتنة الشدة والتكليف الصعب تضل بها
من تشاء اي تهلك من تشاء وهم الكفار المسئلة العاشرة في انه تعالى لا يعذب الاطفال
قال وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح مجاز والخدمة ليست عقوبة والتبعية في بعض الاحكام
جائزة اقول ذهب بعض الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعرة
تجويزه والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى احتجوا بوجوه الاول
قول نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك
لا حال طفوليتهم الثاني قالوا انا نستخدمه لاجل كفر ابيه فقد فعلنا فيه الالم عقوبة فلا يكون قبيحا
والجواب ان الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل الم عقوبة فانا نقصد نفعه الثالث

وان حكم الطفل مع حكم ابيه في الدفن ومنع التوارث والصلاة عليه ومنع التزويج والجواب

ان المنكر عقابه بما هو جرم ابيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء اذا لم يحصل بهما الم وعقوبة

ولا الم لهم بسببه من الدفن ومنع التوارث والصلاة عليه ومنع التزويج المسئلة الثامنة في

حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجواب شبهه قال والتكليف حسن لاشتماله

على مصلحة لا تحصل بدونه اقول التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة وحده ارادة من تجب

طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الله تعالى

والنبي والامام والوالد والمنعم ويخرج الابتداء وشرطنا الابتداء لان ارادة من هو كذا

يكون تكليفا اذا لم يسبقه غيره في ارادة ما اراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفا بارادة الصلاة

لولده لسبق ارادته تعالى والمشقة لا بد منها اعتبارا لتحقق ما هو حد التكليف

مأخوذ من الكلفة وشرطنا الاعلام لان المكلف ان لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن

مكلفا اذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لان الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح

ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف

لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال وان كان لغرض فان كان عائدا

اليه تعالى لزم المحال وان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحا وان كان الى

المكلف فان حصل له ممكنا بدون التكليف لزم العبث فان كان للنفع اقتضى التكليف

من علم كفره

من علم كفره والكافر المتوغل فهو ظالم اذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض للمنفعة

لانه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واقعة مع التعظيم والاجلال ولا شك

ان التعظيم انما يحسن في مستحقه ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء

والكبار وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة من الطاعات ومعنى قولنا ان التكليف

تعريض للثواب ان المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول الى الثواب وبعثه

على ما يصل به اليه وعلم انه سيوصله اليه اذا فعل ما كلفه قال بلا نفع ثم التداوي والمعاوضات

وانه يعلم لا قول اي ارادة على ما يشار اليه الاول ان التكليف بمنزلة شرك من ضرب غيره

ثم داواه طلبا للعوض واعطاه فكان ذلك قبيحا فكذا التكليف الثاني ان التكليف طلبا للنفع بمنزلة

نزع المعاوضات كالبيع والاجارة وغيرهما ولا شك ان المعاوضات يحتاج الى رضا المتعاقدين

حتى ان من عاوض بغير اذن صاحبه كان قبيحا والتكليف عندكم لم يشترط فيه رضا المكلف الثالث

الالجاء ان يكون شكر المنعم واجبا والجواب عن الاول بالفرق من وجهين احدهما ان

الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس بمضرة وانما المشقة والا فالترك شيء ولهذا التكليف الكافر يعجز

والتداوي ازال للالم فيما المقصود عن المضرة بلا التكليف من الاركان الى الفات

بخبر المعاوضات لاختلاف الاغراض الثاني ان التعاقل حسبا وحسنا لا اذا لم يكن فعال معاوضة

النفع صدا لكن غاية ما يطلب العقلاء والتكليف العقلاء اختيار المشقة بسببه من ان العقلاء

يستغنون عن نبوته الا قال فلو كان التكليف شكرا لزم العبث في صفته تعالى لان طلب الفضل شكرا
يخرج النعمة عن كونها نعمة قال ولان النوع محتاج الى المعاضدة المستلزمة للسنة النافعة واستحالها
في الرياضة واداء الفطرة في الامور الالهية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر و
الثواب اقول لما ذكر المصنف رحمه الله جملة التكليف على راي المتكلمين ثم ذكر منافع النبوة والاخروية و
فنقول ان لهم مع فقه الانسان مدني بالطبع لا كغيره من الحيوانات لا يمكن ان يعيش وحده ولا يحصل
له كمالاته الا بالمعاضدة والتعاون فان الاغذية والملبوسات امور صناعية يحتاج كل شخص الى
صاحبه على استيفائه عن عمله ثم لكمال ما يحتاج واجتماعهم مع تمايز شهواتهم وتنافر طباعهم واختلاف
دواعيهم مظنة للفساد لا قال الجاذبة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون
وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لا تستند وضعها اليهم لزم الهرج فوجب
استنادها الى شخص متميز عنهم بكمال يعلمه ويستحق به الانقياد اليه والطاعة له وكذا ذلك
انما يكون بمعجزات تدل على انه من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت الاشخاص في قبول
الخير والشر والرذائل والفضائل بحسب اختلاف امزجتهم واستعداد نفوسهم فوجب ان يكون
هذا الشارع مؤيدا بما يعجزهم من احكام شرعية فيه جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بالتخويف
القلب وبعضهم بالزجر والقتال ولما كان الشرع لا يتفق في كل زمان وجب ان يبقوا السنن الشرعية
الى وقت الحاجة لها وتحققت الحكمة الالهية بذلك فعرضت عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع

ولذكرت عليهم

وذكرت عليهم حتى تستدام التذكرة بالتكرير فمنهم من تقوى الاوامر والنواهي الالهية منافع ثلاثة
احدها رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكدرة
لصفاء القوة العقلية الثانية تعويد النفس النظر في الامور الالهية والمطالب العالية واحوال المعاد
والتفكر في ملكوت الله وكيفية صفاته واسمائه وتحقق احكام فيضان الموجودات عنه على سلسلة
في ترتيب الفيض وحصة الحكمة الالهية بالابداع في الفطرية الحامية عن شبهات المغالطة والثالثة
تذكرهم ما وعده الشارع من الخير والشر الاخروي حيث يحفظ النظام المقتضي للمعاد والزائد
ثم زاد في المتن له سبحانه مع ما صالح شرائع الاجر والثواب في الاخرة فهذه معالم التكليف على الاوائل
قال والواجب زجره عن القبائح اقول هذا مذهب المعتزلة وانكرت الاشاعرة ذلك
والدليل عليه وجوب التكليف انه لو لم يكلف به كان مخلا بشرائط التكليف فيه الكاف مغريا بالقبيح
واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الشرطية انه تعالى اذا خلق عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى القبيح وشهوة
ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة على الاخلال بالواجب
وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف لازما ولهذا اشار بقوله زجره عن القبيح الزجر للمكلف
عن القبائح قال وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة
على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه
والة ان احتاج اقول لما ذكر ان التكليف حسن شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف وقد ذكر

لا يحسن التكليف به ومنها ما منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى متعلقه اعني الفعل المكلف
والمكلف اما ما يرجع الى التكليف فامران احدهما انتفاء المفسدة فيه بان لا يكون مفسدة لنفس
المكلف في فعل آخر او قبح في التكليف او مفسدة لمكلف آخر والثاني ان يكون متقدما على الفعل بقدر
ما يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به وتحصيل الفعل في الوقت الذي يجب ايقاعه فيه واما ما يرجع
الى الفعل فامران احدهما امكان وجوده وثانيهما كون الفعل مما يشتمل على صفة زائدة على حسنه بان
يكون واجبا او مندوبا وان كان التكليف بترك الفعل بان يكون قبيحا او يكون الاخلال
او حسن فعله واما ما يرجع الى المكلف فان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يحد بتكليف الا القبيح
وترك الواجب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضه وان يكون
القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب الى مستحقه واما ما يرجع الى المكلف فان
يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وامكان الآلة او تحصيلها والتمكن
والآلة قال ومتعلقه اما علم او ظن واما عمل اقول متعلق التكليف قد يكون علما او
قد يكون عملا والعلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما وقد يكون سمعيا
علما بجزئيات من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا في التكاليف السمعية
واما الظن فنحو كثير من الامور الشرعية كظن القبلة ونحوها واما العمل فقد يكون عقليا كرد الوديعة وشكر
المنعم وبر الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو وقد يكون سمعيا كالصلاة والصوم

٦٦/

وغيرها من العبادات وبازاء الافعال تنقسم الى الواجب والمندوب والحرام والمكروه قال وهو منقطع للاجماع و
لايصال الثواب اقول يريد ان التكليف منقطع ويدل عليه الاجماع والمعقول اما الاجماع فظاهر انه
الاتفاق بين المسلمين وهو ما وقع على ان التكليف منقطع واما المعقول فنقول لو كان التكليف دائما
لم يمكن ايصال الثواب الى المطيع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف مشروط بالمشقة
والثواب مشروط بخلوصه عن الاكدار والشوائب فالجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب
والا لزم الالجاء قال وعلة حسنه عامة اقول لما بين ان التكليف حسن شرع في بيان حسنه في حق
الكافر والدليل عليه هو ان العلة في حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة في حق المؤمنين والكافر
فكان التكليف حسنا فيهما وهو ظاهر قال وضرر الكافر من اختياره اقول هذا جواب عن سؤال
مقدر تقريره ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمة الاولى ان
التكليف نوع مشقة في العاجل وتحصيل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فيه اذ لا ثواب
فكان قبيحا قطعا والجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا يستلزم ضررا من حيث هو تكليف والا
لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه قال وهو مفسدة لا من حيث
التكليف لا ينافي شرطه اقول الذي خطر لنا في تقرير هذا الكلام انه جواب عن سؤال مقدر تقريره وهو ان قيل
الحكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره وهذا التكليف يستلزم الضرر فالتكليف يكون
قبيحا والجواب ان الضرر هنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف فما شرطناه انتفى

الا انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف قال والفائدة ثابتة اقول هذا جواب عن سؤال مقدر
وتقريره ان التكليف لا فائدة فيه لان الفائدة هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة
في تكليفه فكان عبثا والجواب لا نسلم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه
كالمؤمن المسألة الثانية عشرة في اللطف قال واللطف واجب ليحصل الغرض
اقول اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة وابعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين
عن الالة فان لها حظا في التمكين وليست لطفا وقولنا ولم يبلغ حد الالجاء لان الالجاء ينافي التكليف واللطف
لا ينافيه هذا اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصلا وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف
على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لان اللطف
امر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من ان يطيع او لا يطيع وليس كذلك
التكليف لان عنده يتمكن من ان يطيع وبدونه لا يتمكن من ان يطيع او لا يطيع فلا يلزم ان
التكليف الذي يطيع عنده لطفا اذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب خلافا للاشعرية والدليل
عليه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان
المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن
دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل ذلك
الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض قال فان كان

ع قوله

من فعله تعالى وجب عليه وان كان من فعل المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط
في التكليف العلم بالفعل اقول لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان اقسامه وهي ثلاثة الاول
ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب عليه تعالى فعله لما تقدم الثاني ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب عليه تعالى
ان يعرفه اياه ويشعره به ويوجبه عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما فهذا يشترط في التكليف
بالملطوف فيه ان يعلم بان ذلك الغير يفعل اللطف قال ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو
من لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اقول لما ذكر اقسام اللطف شرع في
الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اورد من نفى وجوبه من الاشاعرة ثلث الاول قالوا ان اللطف انما
يجب اذا خلا عن المفسدة لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفاسد فلم لا يجوز ان يكون
اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات المفسدة معلومة لنا
لانا مكلفون بتركها وليس هنا وجه قبح وليس لك ان تقول لا نعلم الا بعدم العلم على العلم الثاني ان الكافر اما ان يكلف
مع وجود اللطف له ام مع عدمه والاول باطل والا لم يكن لطفا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه
عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيزه تعالى وهو باطل او مع وجدانه فيلزم الاخلال بالواجب
والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه
ام لا بل كونه لطفا من حيث انه يقرب الى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجيحه انما يكون لوجود
معارض اقوى وهو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجحا يمكن ان يكون ولا كذا جوابا عن سؤال

لم يفعل بعض اللطف وكان واجباً لم يقع معصية من مكلف أصلاً لأنه لا يخل بالواجب لكن الكفر
والمعاصي موجودة والجواب أن نقول إنما يصح أن يقال يجب أن يلطف بالمكلف إذا كان له
لطف يصلح عنده ولا استبعاد في أن يكون بعض الناس لا لطف له سوى العلم بالمكلف في الثواب مع الطاعة
والعقاب مع المعصية والكافر هذا اللطف الثالث أن الإخبار بأن المكلف من أهل الجنة والنار
مفسدة لأنه إغراء بالمعاصي وفيه خلاف ثم ومن نفاة اللطف والجواب أن الإخبار بالجنة ليس إغراء مطلقاً
لجواز أن يقترن به من الألطاف ما يمنعه عن الإقدام على المعصية وإذا أخبر كونه إغراء على هذا التقدير
بطل قولهم إنه مفسدة على الإطلاق وأما الإخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً لأن الإخبار الكافر للعباس
كأبي لهب اشتغلت ... فيه لأنه لا يعلم صدق إخباره ثم فلا بد من الإقرار على الكفر لأنه يعلم أنه إغراء
عليه يزداد عقابه فلا يحرص عليه قال ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم أقول المكلف
إذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الآمر بالمعصية والملجئ إليها كما قال تعالى ولو
أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فأخبر أنه تعالى لو منعهم اللطف في بعثة
الرسول لكان لهم أن يتمسكوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح الإهلاك من دون البعثة
ولا يقبح ذمه لأن الذم حق يستحق على فعل القبيح يستحق المستحق بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا
لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح فعله استحق الباعث من الذم لما أن لا يخلص من أهل النار
والفاعل هو الباعث على المعاصي قال ولا بد من المناسبة وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين أقول

لابد

فيمنع عن الأمر القبيح هذا وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمسة الأول أنه لا بد
وأن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله
الملطوف فيه وهذا ظاهر لأنه لولا ذلك لم يكن كونه لطفاً في هذا الفعل أولى من كونه لطفاً في غيره من الأفعال
وهذا هو ترجيح من غير مرجح وإلى هذا أشار بقوله وإلا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين اللطف
والملطوف فيه هذا ما فهمناه من الكلام قال ولا يبلغ الإلجاء أقول هذا هو الحكم الثاني من أحكام

بسببه

اللطف وهو أنه لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه حد الإلجاء لأن الفعل الملجأ إليه فيخرج عن نسبة اللطف
في كونه كل منهما داعياً إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجئ إلى الفعل لطفاً فلهذا شرطنا فيه
اللطف زوال الإلجاء عنه إلى الفعل قال ويعلم المكلف اللطف إجمالاً أو تفصيلاً أقول
هذا الحكم الثالث من أحكامه وهو وجوب كونه معلوماً للمكلف إما بالإجمال أو بالتفصيل لأنه إذا
علمه بالعلم بالملطوف وبالعلم بالمناسبة بينهما أمكن داعياً له إلى الفعل الملطوف فيه والكافي العلم
الإجمالي فإن الداعي إلى الفعل يجب التفصيل لما يعلم على الجملة كون الألم في الإيصال إلى المصلحة لطفاً
لنا ولكان لا يتم اللطف إلا بالتفصيل وجب حصوله ولا يكفي العلم الإجمالي في المناسبة المذكورة بين اللطف
والملطوف فيه قال ويزيد اللطف على جهة اللطف أقول هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً
على صفة زائدة على الحسن من كونه واجباً كالفرائض ومندوباً كالنوافل هذا فيما هو من فعلنا
وأما ما كان من فعله تعالى فهو حسن ووجه في حكمه قال ويدخله التخيير أقول هذا الحكم الخامس

وهو ان اللطف لا يجب ان يكون معيناً بل يجوز ان يقوم غيره مقامه بان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل
على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده على ما حققنا في مسألة الكفارات الثلث
والاية فيه ثم انه يجوز ان يتفق زيد ويكون لطفاً له والمكلف يكون حصول اللطف فيه وعلى غير ذلك الوجه من
اجزاء غير اجزاء الولد الاول وعلى صورة غير صورته كذلك لا يجب احد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير
قال وشرطه حسن البدلين اقول قد ذكرنا ان اللطف يجوز ان يقوم غيره مقامه على شرط وهو كون كل واحد من
البدلين اعني اللطف وبدله داخلاً في كل واحد منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما اولى بالاصالة
من الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسناً ليس فيه وجه قبح وهذا مما يتفق عليه الا ان ابا
هاشم جماعة من العدلية ذهبوا الى تجويز كون القبيح كالظلم مثلاً لطفاً قائماً مقام الواجب الذي هو لطف
واستدلوا بان وجه كون الالم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك
بالظلم مما يمكن ان يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لان كونه لطفاً جهة وجوب والقبيح ليس جهة
وجوب واللطف انما هو فيه علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما نقول ان العلم بجنس ذبح
البهيمة لطف وان لم يكن الذبح لطفاً **المسألة الثالثة عشر في الالام ووجه**
حسنها
حسنه قال وبعض الالام قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منا وعنه تعالى وحسنه اما لاستحقاقه
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عادياً او على وجه الدفع اقول في هذا
الكلام مباحث الاول في مناسبة هذا البحث وما قبله لا ريب انا قدمنا وجوب اللطف على الاطلاق

والمعالم

والمعالم ودفع ضرر بان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا اعني المنافع الدنيوية ومصالح الدين اما المنافع
والمضار منها الالام والامراض وغيرها كالاجال والغلاء والمنافع الصحية في الرزق ولا شك في وجوب
بعضه لما عرفت ان اللطف من هذه الاشياء ولما كانت الالام مستلزمة للاعواض وجب البحث عنها ثم
البحث الثاني في اختلاف الناس في قبح الالام وحسنها فذهب الثنوية الى قبح جميع الالام وذهب المجبرة
الى حسن جميعها من الله تعالى وذهب البكرية واهل التناسخ والعدلية الى حسن بعضها وقبح البعض
البحث الثالث في وجه الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الالام في وجه الحسن فقال اهل التناسخ
ان علة الحسن هو الاستحقاق لا غير لان الارواح البشرية اذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان
وحصل ذنبها استحقت الالام عليها وهذا يلزم قول البكرية وقالت الاشاعرة والمعتزلة انه يحسن عند
شروط احدها ان يكون مستحقاً وثانيها ان يكون فيها نفع عظيم يوفي عليها وثالثها
ان يكون فيها دفع ضرر اعظم منها ورابعها ان يكون مفعولاً على مجرى العادة كما يفعله تعالى بالحي
اذا القيناه في النار وخامسها ان يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس كما اذا المنا من
يقصد قتلنا لانا متى علمنا اشتمال الالم على احد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعاً قال ولا بد في المشتمل
على النفع من اللطف اقول هذا شرط حسن الالم المبتدأ الذي يفعله تعالى فان الاشتمال على نفع المتألم
ولو كونه مشتملاً على اللطف اما للمتألم او لغيره لان خلو الالم عن النفع الزائد الذي يختار المتألم
معه الالم مستلزم للظلم وخلوه عن اللطف مستلزم العبث وهما قبيحان ولا بد من هذين الاعتبارين

في توليد الفزع من الالم ايضا اختلف المشايخ فقال ابو علي ان قبح الالم اذا كان ظلما لا غير فلم يشترط هذا الشرط وقال
ابو هاشم انه يقبح لكونه ظلما او لكونه عبثا فاوجب الامرين التي يحصل انه ثالث في الصبيان مع الاعواض الا ايلام
عن اللطف بالمكلف آخر ولهذا يقبح منا تشعير الغير بالشرط كسر يده واستيجار من جاز ان يرد فيه جنبه
لغير غرض مع ترقب الاجرة ويمكن الجواب عنهما بان الانسان لا يعلم ما ذكرناه في كتاب ابرام قال ويجوز
في المستحق كونه عقابا اقول هذا مذهب ابي الحسين البصري فانه جوز ان يقع المراض والالم بالكفار
عقابا بالكافر والفاسق لان الالم واصل الى المستحق فامكن ان يكون عقابا او يكون تعجيله فيه مشتمل على مصلحة
لغير المكلفين كما في الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك في الاكثر لكون الاعراض فيما لا عقاب
فانه يجب عليهم الرضا والصبر عليهما والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب والجواب المنع
من عدم اللزوم في العقاب فان الرضا يطلق على معنيين احدهما الاعتقاد بحسن فعله وهو مشترك بين
والمحنة الثاني موافقة الفعل للشهوة وهو غير مقصود فلا يجب في المحنة ولا في العقاب واذا كان الرضا
بالمعنى الاول واجبا في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف
الرضا وهو الجزع ويجب التسليم بان يعتقد انه لو امكن من دفع المرض الذي هو عقوبة له لا يدفعه
ولا يمتنع منه قال ويحصل اللطف فيه للمكلف وفي الحال اقول ولان الاعتقاد دوان الحاصل فحصل فيه
عوض فان الالم كالحجر للنفع بمقابله فكذا الحجر لا يوثق اليه الالم ولهذا الخبر مشاق الشرع
بمقابله اللطف ولا بمقابله مشاق ما كان مشاق الشرع علة في حصول الربح المقابل للسلعة فكذا الالم

وللاعتبار

الذي هو لطف

الذي هو لطف ولولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فيحسن فعله وان خلا عن العوض لان ادائه الى
النفع وصحة الدليل ان الالم غير مستحق لولاه لما اشتمل على النفع او دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المعولة
لاجل الالم ليس بنفع والثواب المستحق عليها بمقابل الطاعة دون الالم فيبقى الالم مجردا عن النفع ودون لكنه
قبيح قال ولا يكفي اشتمال اللذة على لطيفه اقول هذا مذهب لابي الحسين البصري خلافا لابي
هاشم والقاضي هذا مذهب ابي هاشم انا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الالم
لما حسن الالم بل لولا لما حصل اللطف الغرض مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم ولو عرض عليه قال ابو هاشم
نعم لان الالم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق
السفر الموصلة الى الربح مضاره واذا كان الالم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في نفسه نقصا في
فيتخير الحكيم ايهما شاء وابو الحسين منع ذلك لان الالم انما يجري في حكم المنفعة اذا لم يكن في
تلك المنفعة الا وذلك الالم ضررا وعبثا ولهذا يعد العقلاء ضررا مع حصول الربح من دونه
قال ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم اقول لا يشترط في حسن الالم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار
المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار
المتألمين وهذا النفع البالغ الى حد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانه يحسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل
وهذا هو العوض المستحق عليه **المسئلة الرابعة عشر** في الاعواض قال والعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اقول لا ذكر حسن الالم المبتدأ مع تعقيبه بالعوض الزائد

وجب عليه البحث عن العوض والكلام وبذلك بدأ فالنفع جنس للتفضل به والمستحق وقيد المستحق
فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب قال ويستحق
عليه تعالى بانزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت اليه علم ضروري او
مكتسب او ظن لا ما استند الى فعل العبد او امر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل اقول
هذه الوجوه التي يستحق بها العوض عليه تعالى الاول انزال الالم بالعبد كالمرض وغيره وقد
سبق بيان وجوب العوض بل بحث اشتماله على اللطف لو لم يجب العوض الثاني تفويت المنافع
اذا كان منه تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين تفويت المنافع وانزال المضار فاذا امات الله تعالى ابنا
لزيد وكان في معلومه تعالى انه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده
ولو كان في معلومه تعالى عدم الانتفاع به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تفويت المنفعة
منه تعالى وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض بذلك سواء اشعر بهلاك ماله او لم يشعر به لانه يستحق
العوض فكذا اذا فوت عليه منفعة ولم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر الثالث انزال الغموم بان
يفعل تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة او وصول
الم او ظنا بان يغتم عند امارة الوصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لانه تعالى
هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لامارة الظن فلما كان سبب الغم
منه تعالى كان العوض عليه لا الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى كان يجب العبد فيعتقد جهلا نزول مضرة

او فوات

او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى ورفض به تعالى فعلا لو شعر به لاغتم كان يهلك له مالا وهو لا يشعر به
الى ان لا يموت فانه لا يستحق عليه العوض لانه اذا لم يشعر لم يغتم الرابع امره تعالى عباده بالايلام المباح
او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذورات او للندب كالضحايا
فان العوض في ذلك عليه تعالى لاستلزام الامر والاباحة الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على منافع
عظيمة بالغة في العظم حدا يحسن الالم لاجله الخامس تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش
وسباع الطير والهوام وقد اختلف اهل العدل هنا على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض على الله
مطلقا وبعضهم نفي هذا القول لانه يجب عليه تعالى فقال آخرون لا عوض هنا عليه تعالى ولا على الحيوان وقال
قاضي القضاة ان كان الحيوان ملجأ الى الايلام كان العوض عليه تعالى وان لم يكن ملجأ كان العوض على
الحيوان نفسه احتج الاولون بانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديدا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم
يجعل له عقلا يميزه حسن الالم من قبحه ولم يزجره بشيء من اسباب الزجر مع امكان ذلك كله وكان
ذلك بمنزلة الاغراء فلو لا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك واحتج الاخرون بقوله ص
ان الله ينتصف للجماء من القرناء واحتج النافون بقوله ص جرح العجماء جبار احتج القاضي بان
التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل الى الممكن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف فلا
المقتضي لاستناد الفعل بالحقيقة الى الجاني لما الحيوان نفسه دون الملجأ وبان العوض لو كان عليه
كالمنشي فيما عن الاول والجواب عن الاول انه لا دلالة فيه على انه تعالى ينتصف للجماء

بان يفصل اعواض العقلاء والبهائم ويبقيه سوى من لا ... اياه وكما ان السيد اذا عزم على اماتة عبده

فقال قد اشفق من عبده للمظلوم مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالعقلاء

والمظلوم بالجماد لضعفه وعن الثاني ان المراد اخفاء القصاص وعن الثالث بالفرق

فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه بخلاف الفعل بوجوب

العوض على صانع السيف بلا خلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع منا عن الحسن اذا كان

لذلك وجه يحسن كما انه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاتب قال بخلاف

الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اقول اذا طرحنا صبيا في النار

فاحترق فان الفاعل للالم هو تعالى والعوض علينا لان فعل الالم واجب بحكمه من جهة اجراء

العادة وانه لا مدفع لطرحه ومنها ناعنه فصار الطارح كانه الموصل اليه الالم فلهذا كان

العوض علينا دونه تعالى وكذلك اذا شهدنا عند الامام شاهد زور بالقتل كان العوض على

الشهود دون الامام لانه تعالى قد اوجب القتل والامام تولاه وليس عليهما عوض لانهما اوجبا

على الامام ايصال الالم اليه من جهة الشرع فصار كانهما فعلاه لانه لو لم يوجب العوض عليهما

لانه هو الموجب على الامام فعله لانا نقول ان قبول الشاهد من عادة شرعية يجب اجراؤها على

فانهما كالعادات الحسية لكن يجب العوض علينا على الشاهد من فعله بخلاف العادات الحسية

ولم ... هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات قال والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعا اقول

اختلف

اختلف اهل العدل في ذلك فذهب قوم منهم الى ان الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب عليه تعالى

عقلا لانه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لاولاده فكما يجب على الوالد الانتصاف لذلك

يجب عليه تعالى قياسا للغائب على الشاهد وقال آخرون منهم يجب سمعا لان الوالد يجب عليه تدبير

اولاده وتاديبهم لا الانتصاف باخذ الارش من الظالم ودفعه الى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلا بل

يحسن منه تركهم الى ان يكملوا عقولهم فينتصف بعضهم من بعض والمصنف رحمه الله اختار وجوبه عقلا وسمعا اما

من حيث العقل فلان ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم

وخلى بينه وبين الظلم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف فلو لا يكفله تعالى

بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من حيث السمع فلورود القرآن

بانه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعالى بانه طالب لهم بحقهم العزيز الغني

قال فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه اقول هذا متفرع

على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكن تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي

ظلمه ممتنع منه ... قد اختلف اهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكعبي انه يجوز لكنهما اختلفا

فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي الظلم وقال ان الله تعالى يتفضل عليه

بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز بل يجب التبقية لان الانتصاف

واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز قال السيد المرتضى ان التبقية

تفضل به فلا يجوز تعليق الاستحقاق بها فلهذا اوجب العوض فى الالام واشارة المص ره لما ذكرنا

قال فان المظلوم من اهل الجنة فرق تعالى اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان

كان من اهل العقاب يسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق على الناقص

على الاوقات اقول لما ذكر وجوب الانتصاف بين كيفية ايصال العوض الى مستحقه واعلم

ان المستحق للعوض لا ان يكون مستحقا للجنة او للنار فان كان مستحقا للجنة فان قلنا ان العوض

دائم فلا بحث وان قلنا انه منقطع توجه الاشكال بان يقال لو وصل العوض اليه ثم انقطع

عنه حصل له الالم بانقطاعه والجواب من وجهين الاول انه يوصل اليه العوض متفرقا على

الاوقات بحيث لا يتبين له انقطاعه فلا يحصل له الالم وان كان مستحقا للعقاب جعل الله

عوضه اسقاط جزء من عقابه بمعنى انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض اذ لا فرق فى

العقل بين ايصال النفع او دفع الضرر فاذا خفف عقابه وكانت الالام عظيمة عليه علم

ان الالام بعد اسقاط ذلك جبر لضرر من العقاب الاشد ولا يظهر له انه فى راحة او نقول انه

لما ينقص من الالام ما يستحقه من اعواضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبله

قال ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله فى الدنيا

لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع اقول لما ذكر وجوب العوض

شرع فى احكامه وقد اختلف الشيخان ههنا فقال ابو على انه يجب دوامه وقال ابو هاشم لا يجب

واشارة المصنف

واشارة المصنف ره والدليل عليه ان العوض انما يحسن لاشتماله على النفع اذ ابتداء الالام ضعافا

يختار معها المولم الالم ومستوفيه يستحق فى المنقطع فكان وجه الحسن ثابتا فلا يجب ادامته وفيه

احتج ابو على بوجهين الاول انه لو كان العوض منقطعا لوجب

ايصاله فى الدنيا لان تاخير الواجب يعيب بوجه وانتفاء الموانع منع الواجب واما قلنا بانتفاء

الموانع مع انقطاع الجزاء المانع من دوامه والجواب لا نم ان المانع من تقدمه فى الدنيا انما هو

انقطاع الجزاء لجواز ان يكون فى تاخيره مصلحة خفية الثانى لو كان العوض منقطعا لزم دوامه

والثانى لا يجامع المقدم بيان الملازمة انه بانقطاعه يتالم صاحب العوض والالم يستلزم العوض

فيلزم من انقطاعه دوامه والجواب من وجهين الاول يجوز انقطاعه من غير ان يشعر صاحبه

انقطاعه او لا لتفاله على التدريج فى الاوقات بحيث لا يشعر بانقطاعه لكثرة من منافعه او بان يجعله ساهيا عنها

ثم ينقطع فلا يتالم به الثانى انه غير محل النزاع لان البحث فى العوض المستحق على الالام هو اوله

وليس البحث فى استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما قال ولا يجب اشعار

صاحبه بايصاله عوضا اقول هذا حكم اخر للعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه

بتوفيره عوضا بخلاف الثواب اذ يجب فى الثواب مقارنة التعظيم ولا فايدة فى الاعلام به

لا يقال فانه منافع ولا ز قد يلتذ ويتغير من لا يعلم ذلك مما يجب الطالب له ان يحصل الخيرة

عن الاعواض يجب ان يكون عالما به من حيث انه ثواب لا من حيث انه عوض حتى لا يمكن

ان رضيه به الا في الدنيا على بعض المؤمنين غير مكلفين وان شفعنا لم نقطع بنفعهم في الدنيا
فلا يجب اعادته في الآخرة **قال** ولا يصح اسقاطه **اقول** هذا حكم آخر للعوض وهو انه
لا يصح اسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا والآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا
هذا قول ابي هاشم وقال قاضي القضاة وجزم ابو الحسين البصري بصحة اسقاط العوض علينا اذا استحل الظالم
من المظلوم وجعله في حل بخلاف القاضي بان مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة به
ولا يعرف مقداره ولا صفته فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له اسقاط حقه عن غيره ووجه
عند من جوز ذلك انه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق اليه فكان
جائزا والحمل على الصبي غير تام لان الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة ترجع اليه حتى انا
لو لا الشرع لجوزنا من الصبي المميز اذا علم رشده وان في هبته احسانا الى الغير ووفر هذا الاحسان اليه
والثواب كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه تعالى امكن هبته
لغيره من العباد لما ذكرناه انه حقه وفي هبته نفع الموهوب وامكان نقل هذا الحق اما الثواب
المستحق عليه تعالى فلا يصح هبته لغيره لانه مستحق بالمدح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه **قال** والعوض
عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته **اقول** هذا حكم
آخر للعوض وهو انه اما ان يكون عليه او علينا فان كان عليه تعالى فانه يجب ان يكون زائدا
على الالم الحاصل بفعله او بامره او باباحته او بتمكينه لغير العاقل زيادة تبلغ حد الرضا عند كل

عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الالم لو فعل به لانه لولا ذلك لزم الظلم تعالى
مثل هذا العوض فانه يصير كانه الى الفعل واما العوض علينا فانه يجب مساواته بازاء الالم او فوت
المنفعة لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما ولا يخرج ما فعلناه بالضمان
عن كونه ظلما قبيحا فلا يلزم ان يبلغ الحد الذي شرطناه في الالام الصادرة منه تعالى

المسئلة الخامسة عشر في الآجال

قال واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى
بطلان حياته فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن الاعواض انتقل الى البحث عن الآجال
وانما بحث عنه المتكلمون لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف وجاز ان يكون موت انسان
في وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فبحثوا عنه لبحثهم عن المصالح واعلم ان الاجل
هو الوقت وعنينا بالوقت هو الحادث او ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع
الشمس فان طلوع الشمس امر حادث معلوم لكل احد فجعل وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس
وعلم مجيء زيد لبعض الناس صح ان يقال طلعت الشمس عند مجيء زيد اذا عرفت هذا فاجل الحيوان
هو الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه واجل الدين هو الوقت الذي جعله غاية لحلوله
قال والمقتول يجوز فيه الامران لولاه **اقول** اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت
المجبرة انه كان يموت قطعا وهو قول ابي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين انه كان
يعيش قطعا وقال اكثر المحققين انه كان يجوز ان يعيش ويجوز ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم

منهم انه من المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له اجلان وقال الجبائيان واصحابهما وابو الحسين البصري
ان اجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له اجل آخر لو لم يقتل فما كان يعيش اليه ليس باجل له الان
حقيقي بل تقديري واحتج المرجئون عليه بانه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال واحتج
البغداديون بجوازه بانه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسنا اليه ولما وجب القود لانه
لم يفوت حياته والجواب عن الاول ما تقدم من ان العلم لا يؤثر في المعلوم وعن الثاني
بمنع الملازمة اذ لو مات الغنم استحق مالكها عوضا زائدا على الله تعالى ففيه تفويت الاعواض
الزائدة والقود من حيث مخالفة الشارع اذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو اخبر الصادق
بموت زيد لم يجز قتله قال ويجوز ان يكون الاجل لطفا لغيره لا للمكلف اقول لا استبعاد ان
يكون الاجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يمكن ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان
الاجل يطلق على عمره وحياته ويطلق على اجل موته فالاول ليس بلطف لانه تمكين له من التكليف
واللطف زائد على التمكين والثاني قطع للتكليف فلا يصح ان يكلف بعده فيكون لطفا له
فيما يكلفه من بعده واللطف لا يصح ان يكون لطفا فيما مضى المسألة الثانية عشرة
في الارزاق قال والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه اقول الرزق عند
المجبرة ما اكل سواء كان حلالا او حراما وعند المعتزلة ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد
منعه من الانتفاع به لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم والله تعالى لا يامر بالانفاق من الحرام قالوا

ولا يوصف

ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة انه رزق لمالكه لان لمبيحه منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع
وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل ان تستهلكه لان للمالك منعها منه الا اذا حضر رزقها
عليه وانه يجب اذا استهلكت طعام المغصوب بالاكل لا يوصف بانه رزقه لانه كان ممنوعا من
الانتفاع به قبل مضغه وبلعه لان تصرفاته اجمع محرمة بخلاف من ابيح له الطعام لانه قبل المضغ والبلع
لا يمنع من احد تفويته الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاسباب المؤدية الى الانتفاع
به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة وليست مالكة والله تعالى مالك ولا يقال
ان الاشياء رزق له والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكا لنا نعم الله الرزاق لكل ما من قبله تعالى
لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والترخيص فيه الا انه يسند الرزق وهو الذي
يجعل العبد متمكنا من الانتفاع به بعد حيازته او غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويحرم على غيره
منعه من الانتفاع قال والسعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم اقول
ذهب جمهور العقلاء الى ان طلب الرزق سائغ وخالف فيه بعض الصوفية لاختلاط
الحلال بالحرام بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغني دفع ما في يده
الى الفقراء بحيث يصير فقيرا ليحل له اخذ الاموال الممتزجة بالحرام ولان في ذلك مساعدة
باخذ العشر والخراجات ومساعدة الظلم محرمة والحق ما قلناه ويدل عليه المنقول والمعقول
اما المعقول فلانه دافع للضرر فيكون واجبا واما المنقول فقوله تعالى وابتغوا من فضل الله تعالى

المؤدية

من الآفات وقد تكون سافرا (؟) اشتغاله بالسفر لأجل الغنيمة والجواب عن الأول بالمنع من
عدم التمييز إذ الشارع ميز الحلال من الحرام بعظام البهيمة ولأن تحريم الكسب من هذه الجهة يقتضي
تحريم الأول واللازم باطل اتفاقا وعن الثاني أن المكتسب عند عدم الانتفاع بزراعته وتجارته
لا تحل له الطعام إذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة وقد يستحب إذا طلب
التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع الغناء وقد يحرم مع السعي عن الواجب المسألة

السابعة عشرة في الأسعار قال والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص
وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان إليه تعالى وإلى غيره **أقول**
السعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن والمثمن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء
والرخص هو السعر المنحط عما جرت العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء زيادة
السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وإنما اعتبرنا الزمان والمكان لأنه لا يقال
إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لأنه ليس أوان بيعه ويجوز أن يقال
رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها واعلم أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله
تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس إليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد
يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس إليه تفضلا منه وإنعاما فيحصل الرخص وقد يحصلان
من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلما منه أو لاحتكار الناس أو لمنع

الطريق

أو منع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الأسباب المقتضية للغلاء فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان
الناس على بيع السلعة برخص ظلما منه أو لحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص

المسألة الثامنة عشرة في الأصلح قال والأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف
أقول اختلف الناس هنا فقال الجبائيان وأصحابهما إن الأصلح ليس بواجب عليه تعالى وقال
البلخي إنه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال أبو الحسين البصري إنه
في حال دون حال وهو اختيار المصنف رحمه الله وتحرير محل النزاع أن نقول إذا علم انتفاع زيد بإيجاد شيء
من المال له وانتفاء ضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب إيجاد ذلك
الشيء أم لا احتج الموجبون بأن الله تعالى عالم بداعي الإيجاد وليس له صارف فيجب الفعل وبيان تحقق
الداعي أنه إحسان خال عن جهات المفسدة وبيان انتفاء الصارف بأن المفسدة منتفية
ولا مشقة فيه واحتج النفاة بأن وجوبه يؤدي إلى الإخلال بكونه قادرا حالا بيان الملازمة أنا
فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فإن وجب الإيجاد لزم
دفع ما لا نهاية له لأنا نفرض ذلك في كل زائد وإن لم يجب ثبت المطلوب وقال أبو الحسين
إذا كان ذلك وجب الداعي وانتفاء الصارف ودوام لم يكن في الزائد مصلحة إلى غير النهاية فإن
ما قد يفعل ذلك الضرر وقد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي
خاليا عن معارض فقد ما شك فإن ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي مترددا بين

الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك ويمثل من دعاه الداعي الى دفع درهم الى الفقير ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفعه اليه وان حضره من الفقراء جماعة يكون الداعي اليهم مساويا للدفع الى الاول كتساوي الدفع اليهم لحصول الغرض فانه قد يدفع الدرهم الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعي فيما تساوى يقتضي ترجيح العدم منحصرا فيما يستلزم وجوبه اولى بانتفاء الفعل فلهذا قال قد يجب الاصلح في بعض الاحوال دون بعض للمنافاة ووجه اخر ذكرناه في كتاب نهاية المرام في الكلام فتامل

قال المقصد الرابع في النبوة

البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف اقول في هذا المقصد مسائل الاولى في حسن البعثة اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع ارباب الملل وجماعة من الفلاسفة ومنع البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انها مشتملة على فوائد وخالية عن المفاسد فكانت حسنة قطعا وقد ذكر المصنف رحمه الله جملة من فوائد البعثة منها ان يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه كوحدة الصانع وغيرها من مسائل الاصول ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته اذ قد علم بالدليل العقلي انه مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه

قبيح فلولا البعثة لم يحسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وعدمه اذ قد يجوز العقل طلب المالك فعلا من العبد ولا سبيل اليه الا بالبعثة فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتهما ومنها ان بعض الاشياء نافعة لنا كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضار لنا كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله ومن البعثة يحصل هذه الفائدة العظيمة ومنها ان نوع الانسان خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه الا بها وهو عاجز عن فعل الاكثر منها الا بمشاركة ومعاونة والتغلب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من اجتماع بعضهم على الاتباع وهو السنة والشرع ولا بد لهما من شارع يبينهما ويظهر طريقهما ولا بد وان يتميز ذلك الشخص عن غيره من بني نوعه لعدم الاولوية وذلك الامتياز لا يجوز ان يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التشاجر في التخصيص فلا بد وان يتميز من قبل الله بمعجزة دالة والبشارة له في التصديق في دعواه ويخوفهم من مخالفته ويعدهم على المتابعين ليجب النظام ويستمر حفظ النوع الانساني على كماله الممكن له ومنها ان اشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه وكمال ادراكه وشدة استعداده للاتصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية

وبعضهم متوسط الحال وتفاوت مراتب الكمال فيه فهذه المرتبة يجب فيها مجانسة احد الطرفين
وبعدها عن الآخر وفائدة بعثة النبي صلى الله عليه وآله تكميل الناقص من اشخاص النوع بحسب استعداداتهم
المختلفة في الزيادة والنقصان ومنها ان نوع الانسان يحتاج الى آلات واسباب نافعة في
بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله الى معرفة والقوة البشرية
عاجزة عنه ففائدة النبي في ذلك تعليم هذه الصنائع الخفية النافعة ومنها ان ارباب
الاخلاق وتفاوتها معلوم فيفتقر فيه الى مكمل لتعليم الاخلاق والسياسات بحيث ينتظم امور
الانسان بحسب بلده ومنزله ومنها ان الانبياء عليهم السلام يعرفون بالثواب والعقاب
على الطاعة وتركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثهم فيجب بعثتهم لهذه الفوائد قال
وشبهة البراهمة باطلة لما تقدم اقول احتجت البراهمة على انتفاء فائدة البعثة بان
الرسول اما ان يأتي بما يوافق العقل او بما يخالفه فان جاء بما يوافق العقل لم يكن اليه حاجة
ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقل وجب رد قوله وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في اول
الفوائد وذلك ان نقول لم لا يجوز ان يأتوا بما يوافق المعقول ويكون الفائدة فيه التأكيد
لدليل العقل او نقول لم لا يجوز ان يأتوا بما لا يقتضيه العقل ولا يهتدي اليه وان كان موافقا
للعقل بمعنى انه لا يأتون بما يخالف العقل بتفصيله شرح كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدي
العقول الى تفصيلها المسألة الثانية في وجوب البعثة قال وهي واجبة لاشتمالها

على اللطف

على اللطف في التكاليف العقلية اقول اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة ان البعثة
واجبة وقالت الاشاعرة انه غير واجبة احتجت المعتزلة بان التكاليف السمعية الطاف
في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكاليف السمعي واجب ولا يمكن معرفته الا من جهة المعصوم
فيكون وجود النبي واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعي
لطفا في العقلي بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية
كان من فعل الواجبات العقلية والاجتناب عن المناهي العقلية اقرب وهذا معلوم بالضرورة
لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم ان اللطف واجب المسألة الثالثة في وجوب العصمة
قال ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه
اقول اختلف الناس هنا فجماعة من المعتزلة جوزوا الصغائر على الانبياء اما على سبيل السهو كما ذهب
بعضهم او على سبيل التأويل كما ذهب اليه قوم او لانها تقع محبطة بكثرة ثوابهم وذهب الاشعرية
والحشوية الى انه يجوز عليهم الصغائر والكبائر الا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب
عصمتهم من الذنوب كلها صغيرها وكبيرها والدليل عليه وجوه احدها ان الغرض من بعثة الانبياء
انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلا للغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب
على الانبياء وجوزوا المعصية جوزوا في امرهم ونهيهم وافعالهم التي امروهم باتباعهم فيها ذلك وحينئذ لا ينقادون
الى امتثال اوامرهم ونواهيهم وذلك نقض الغرض من البعثة الثاني ان النبي يجب متابعته فلو

فعل معصية فاما ان يجب متابعته او لا والثاني باطل لانتفاء فايدة البعثة والاول باطل لان
المعصية لا يجوز فعلها واشار بقوله ولوجوب متابعته وضدها الى هذا الدليل لانه بالنظر الى
كونه نبيا يجب متابعته وبالنظر الى كونه عاصيا لا يجوز اتباعه الثالث انه اذا فعل معصية وجب
الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ايذاءه وهو منهي عنه وكل ذلك محال
قال وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات
والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه اقول يجب ان يكون
النبي متصفا بهذه الصفات التي ذكرها وقوله وكمال العقل عطف على العصمة اي ويجب في النبي كمال العقل
وذلك ظاهر وان يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الراي بحيث لا يكون ضعيف الراي
مترددا في الامور متحيرا لان ذلك من اعظم المنفرات عنه وان لا يصح عليه السهو لئلا
يسهو عن بعض ما امر بتبليغه وان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات لان ذلك
منفر عنه وان يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا تحصل النفرة عنه وعن ان يكون
منزها عن الامراض المنفرة كالابنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات
الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه كالاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك
مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة المسألة الرابعة في الطريق الى معرفة
صدق النبي قال وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي

دعهر

ما هو معتاد

٢ معرفة

او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى اقول لما ذكر صفات النبي وجب
عليه ذكر بيان صدقه وهو شي واحد وهو ظهور المعجزة على يده ونعني بالمعجزة ثبوت ما ليس
بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي
سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصا حية وبين منع القادر عن رفع اضعف الاشياء
وشرطنا خرق العادة لان فعل المعتاد او نفيه لا يدل على الصدق وقولنا مطابقة الدعوى
لان من ادعى النبوة واسند معجزته الى ابراء الاعمى فحصل له الصمم مع عدم برئه عما لا يكون
صادقا ولا بد في المعجزة من شروط احدها ان يعجز عن مثله او عما يقاربه الامة المبعوث
اليها الثاني ان يكون من قبل الله تعالى او بامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان ما
ينتقض عنده اشراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة او جاريا
مجرى ذلك ونعني بالجاري مجرى ذلك ان يظهر دعوى النبي في زمانه وانه لا مدعي للنبوة غيره
ثم يظهر المعجزة بعد ان ظهر معجز اخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه
لانه يعلم تعلقه بدعواه وانه لاجله ظهر كالذي ظهر عقيب دعواه الخامس ان يكون خارقا للعادة
المسألة الخامسة في الكرامات قال وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها
على الصالحين اقول اختلف الناس هنا فذهبت جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار
المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهاره على العكس على الكذابين اظهارا لكذبهم وجوزه

الا بعضهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدل المصوبة بقصة مريم
فانها تدل على ظهور المعجزات عليها ونحوها من قصة آصف وكالاخبار المتواترة المنقولة
عن الائمة الطاهرة وحمل المانعون قصة مريم على الارهاص لعيسى ع وقصة آصف على انه معجزة
لسليمان مع بلقيس لانه يقول لغيره اتباعه يقدر على هذا مع عجزه عنه ولهذا السلك لابد الوقوف
على معجزاته وقصصه عليه السلام على تكملة معجزات النبوة قال ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا
التنفير ولا عدم التمييز ولا ابطال دلالته ولا العمومية اقول هذه وجوه استدل بها المانعون
من المعتزلة الاول قالوا لو جاز اظهار المعجزة على غير الانبياء اكراما لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم
يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم واذا جاز ذلك بلغت في الكثرة الى خروجها عن الاعجاز
والجواب المنع من الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ومن يجوز ظهور المعجزات
اذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم يبلغ في الكثرة الى حد تخرج عن الاعجاز الثاني قالوا لو جاز
ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الانبياء اذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فاذا
شاركهم غيرهم في ذلك ممن لا تجب طاعته هان موقعه ولهذا لو اكرم الامير جميع الناس بما يكرم به احدا هان موقع ذلك
التوقيع لمن يستحق الاكرام والجواب بمنع الحط من رتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فانه لو لم يظهر الا على
نبي واحد لكان موقعه اعظم فكما لا يلزم من الاهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء فكذا لا يلزم
الاهانة مع ظهوره على الاولياء الثالث احتجاج ابي هاشم قال المعجز يدل بطريق الابانة والتخصيص

دفسره القاضي

دفسره القاضي بان المعجزة تدل على ثبوت تميز النبي عن غيره اذ الابانة مشاركة في
الابانة [illegible] لولا المعجزة لما تميز عنهم فلو شاركه فيه غيره لم يحصل الامتياز والجواب
ان امتياز النبي يحصل بالمعجزة وبدعوى النبوة وهذا مختص به دون غيره
فلا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء الرابع انه لو جاز ظهور
المعجزة على غير النبي لبطلت دلالتها على صدق مدعي النبوة والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي اختصاصها بها وح لا يظهر الفرق
بين مدعي النبوة وغيره بالمعجز فبطل دلالته اذ لا دلالة للعام على الخاص والجواب
المنع من الملازمة لان المعجزة مع الدعوى مختص بالنبي فاذا ظهرت المعجزة على شخص فان كان
يدعي او لا فان ادعاها علمنا صدقه اذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا وان لم يدع
النبوة لم نتبعه فالحاصل ان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى
فان تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على صدق المدعي في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة
الخامس قالوا لو جاز المعجز لصدق الصادق لغير نبي لجاز اظهاره على كل صادق فيجوز اظهار المعجزة على
المخبر بالشبع والجوع والجواب لا يلزم العمومية لانه لا يلزم اظهار المعجز على كل صادق اذ من الجائز ان
يجوز اظهاره على مدعي النبوة او الصلاح اكراما له وتعظيما وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق
قال ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اقول اختلف الناس هنا فالذين جوزوا الكرامات

منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص الا جماعة منهم وجوزه الباقون واستدلوا
على تجويزه بوقوع المعجزات للرسول قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان كسرى
وغور ماء بحيرة ساوة وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام المظل عليه
وتسليم الاحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له قبل النبوة قال وقصة اسلافه و
فرعون وابراهيم تعطى جواز اظهار المعجزة على العكس اقول اختلف الناس هنا
فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم
اظهارا لكذبهم واستدل المصنف بالوقوع والجواز كما نقل عن مسيلمة الكذاب لما ادعى
النبوة فقيل له ان رسول الله دعا لاعور فرد الله عليه ضوء عينه فدعى مسيلمة لاعور فذهبت عينه
الصحيحة وكما نقل ان ابراهيم لما جعل الله النار عليه بردا وسلاما فادعى نمرود ان ذلك انما
صارت النار كذلك بهيبته فجاءوا بنار في تلك الحالة فاحترقت لحيته لاظهار كذبه في التكذيب
ترك المعجزة عقيب دعواهم فيجوز اظهار المعجزة على العكس خرقا للعادة من غير فائدة فيكون
عبثا لا انه قد يتضمن المطلوب اظهاره على العكس اظهار التكذيب حال حيث يرد الكتب
لتجويز ان يظهر ثم تأخر التكذيب عقيب الدعوى فلا يكون مطلوبا ثم يوجد بعده وقت آخر فلا يحصل الجزم
التام بالتكذيب **المسئلة السادسة في وجوب البعثة في كل وقت** قال
ودليل الوجوب بعض العقليين اقول اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة

ان البعثة

ان البعثة لا تجب في كل وقت بل في حال دون حال وهي ما اذا كانت المصلحة في البعثة وقال
علماء الامامية انه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع النبي او قائم
الاشاعرة لا تجب البعثة في كل وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد عرفت
الجواب عنهم واستدل المصنف على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطي العموم
ودليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان في بعثته زجرا عن القبائح وحثا
على الطاعة فيكون لطفا ولان فيه تنبيه الغافلين وازالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكل ذلك
من المصالح الواجبة التي لا تتم الا بالبعثة فيكون واجبة في كل وقت قال ولا يجب الشريعة
اقول اختلف الشيخان هنا فقال ابو علي يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون
شريعة وقال ابو هاشم واصحابه انه لا يجوز ان يبعث الا بشريعة لان العقل كاف في العلم
بالعقليات فالبعثة يكون عبثا والجواب يجوز ان يكون البعثة قد اشتمل على نوع من المصلحة بان
يكون العلم بنبوته ودعائهم بانه هو المنبه للعقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا ويجب عليهم النظر
في معجزتهم فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة واحتج ابو علي بانه يجوز بعثة نبي يقرر ما تقدم من شريعة
واحكام لكن ابتنى عظمها فيما في العقول **المسئلة السابعة في نبوة نبينا محمد** قال ظهور معجزة
القرآن وغيره مع اشتهار دعوة نبينا محمد يدل على نبوته والقرآن مع الاشتهار
وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول في معناه متواترة من المعجزات يعضده اقول لا نزاع

من المبحث في النبوة مسلك شرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بيان ذلك انه ظهر المعجزة
على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزة على يده فلوجهين الاول ان القرآن
معجزة وقد ظهر على يده اما اعجاز القرآن فلانه تحدى به فصحاء العرب ليأتوا باقصر سورة من
مثله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن
لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والتحدي مع اشتهارهم عن الاتيان بمثله مع توفر
الدواعي عليه لاظهار الفضل والغلبة لادعائه وسلامتهم من الفتن يدل على عجزهم وعدم قدرتهم
على المعارضة واما ظهوره على يده فبالتواتر الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة كنبع
الماء من بين اصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه عن غزوة تبوك وكثرة ما
البير حتى استقى منه الصحابة بالكلية ونشف البير فرفع سهما الى البراء بن عازب وامره
بالنزول وغرزه في البير فغرز فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء من الغرق ولقصة قوم
شكوا اليه بذهاب مائهم في الصيف حتى انفجر الماء لامسها فبلغ اهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة
ان فعل في بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء اجمع وما نزل ولما تزوج ... عشيرته ... في
قال لعلي ... وجمع اربعين ... بني هاشم فقعدوا على ذلك
ودعاهم وكانوا اربعين رجلا فاكلوا حتى شبعوا الطعام وما ... اصابعهم ... العس
فكفوا واللبن على حاله فلما اراد ان يدعوهم الى الاسلام قال ابو لهب كاد ما سحركم محمد فتفرقوا
ان يدعوا

ان يدعوهم الى الله فقال لعلي عليه السلام اصنع ما صنعت امس فصنع مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد
ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعلي اصنع ما صنعت فصنع مثله في اليوم الثالث فبايع
علي عليه السلام على الخلافة ومتابعته وذبح له جابر بن عبد الله الانصاري عناقا يوم الخندق
وخبز له صاع من شعير ثم دعاه صلعم فقال وحدي واصحابي فقال نعم ثم جاء الى امرأته واخبرها بذلك
فقالت انت قلت له ذلك او هو قال واصحابك فقال لا بل هو فقال واصحابي فقالت الله ورسوله
اعلم بما قال فلما جاء صلعم قال ما عندكم قال جابر ما عندنا الا عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه
فقال صلعم اقعد اصحابي عشرة عشرة فقعدوا فاكلوا كلهم وسبح الحصا في يده صلعم وشهد الذئب له
صلعم بالرسالة فان وهبان بن اوس كان يرعى غنما له فجاء الذئب فاخذ شاة منها
فتعجب من ذلك فقال له الذئب العجب منك اتحدى شاة وهذا محمد صلعم يدعوكم الى الحق فلا
تجيبونه فجاء الى الرسول صلعم واسلم وكان يدعى مكلم الذئب وقلعت عين قتادة بن نعمان فردها
فصارت احسن من عينه الاخرى ولم ترمد بعد ذلك ابدا ودعا له بان يصرف الله عنه الحر والبرد فكان يلبس ... في الصيف والشتاء
واحدا وانشق له القمر ودعا الشجر فاجابته وجاءت تخد الارض من غير جاذب ولا دافع
ورجعت الى مكانها وكان يخطب عند الجذع فاتخذ له منبرا فانتقل اليه فحن الجذع
حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن واخبر عليه السلام بالغيب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل
العنسي عليه ... وموضع قتله ... قتل في ذلك الموضع واخبر بقتل ثابت بن قيس

ابن ابي السرح فقتل بيده واخبر اصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبط خيرا فان لهم ذمة ورحما
واخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة وادعاء العنسي النبوة بصنعاء وانهما سيقتلان
فقتل فيروز الديلمي العنسي في قرب وفاة النبي صلعم وقتل خالد ابن وليد مسيلمة واخبر عليه السلام
بخروج الشراة وسيماهم ودعا على عتبة بن ابي لهب لما تلى صلعم والنجم فقال عتبة كفرت برب النجم
بالنجم فسلط كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد فارتعدت فرائصه فقال اصحابه
من اي شي ترتعد فقال ان محمدا دعا علي والله ما اظلت السماء من ذي لهجة اصدق من محمد صلعم
ثم حاط القوم بانفسهم ومتاعهم عليه فجاء الاسد يهشم رؤوسهم واحدا واحدا حتى انتهى اليه فقضمه
قضمة ففرغ منه ثم اخبر بموت النجاشي وقتل زيد ابن حارثة بموتة فاخبر صلعم بقتلهم في المدينة
وان بينهما اشهرا مسيرة ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال واخذ الراية عبد الله بن رواحة
ثم قال وقتل عبد الله بن رواحة وقام صلعم الى بيت جعفر واستخرج ولده ووضعهم عليه وبكى
حتى فهم اهله ثم ظهر الامر كما اخبره صلعم وقال لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله اصحاب معاوية
وكشف له هذا الخبر [illegible] من وقعه واختلاف العوام فقال [illegible] ابن عباس
وقال لبعض الكفار ان حمزة وان قتله رسول الله صلعم كان هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه وقال
لعلي ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين فالناكثون طلحة والزبير لانهما نكثا
بايعاه ونكثا والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية واصحابه لانهم ظلموا والمارقون هم الخوارج

عن الملة

عن الملة وهم الخوارج وهذه المعجزات معجزة ما نقتصر في هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذا
وعدا وفيها معجزات اخرى مفصلة في كتب تفيد المرام قال واعجازه ان الفصاحة
وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والحق مجموعها اقول اختلف الناس فيها فقال الجبائيان
ان سبب الاعجاز فصاحته وقال ابو الحسين انها الفصاحة والاسلوب معا وعنى بالاسلوب النظم الغريب
وقال النظام والمرتضى هي الصرفة يعني ان الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة واحتج الا
الاولون بان المنقول عن العرب كانوا يستعظمون فصاحته ولهذا ارادوا ابتداء الاسلام كلامه
القرآن وصف فصاحته وفسره ابو جهل وقال لما جمع عليك الا ساطير واخبر الله عنهم
بذلك في قوله تعالى انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم نظر الاية ولان الصرفة لو كان سببا
للاعجاز وجب ان يكون في غاية الركاكة لان الصرفة عن الركيك ابلغ في الاعجاز والتالي
باطل بالضرورة . واحتج السيد المرتضى رضي الله عنه بان العرب كانوا قادرين على الالفاظ
المفردة وعلى التركيب وانما منعوا عن الاتيان بمثله بعجز الله تعالى لما كانوا قادرين وكل هذه
محتملة قال والنسخ تابع للمصالح اقول هذه اشارة الى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع
موسى ان النسخ باطل او المنسوخ ان كان مطلوبا قبح النهي عنه وان كان مفسدة قبح الامر به واذا
بطل النسخ القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقرير الجواب ان نقول ان الاحكام منوطة بالمصالح والمصالح
تتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز ان يكون الامر المعين مصلحة لقوم في زمان

فيريد به يكون بعده الى يوم ... زمان آخر فينتهي عنه **قال** وقد وقع حيث حرّم على نوح بعض ما احلّ

لمن تقدّم واوجب الختان بعد تأخيره وحرّم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام

اقول هذا تأكيد لابطال قول اليهود وبعضهم منع النسخ بانه بيّن اولا جوازه ووقوعه و

ههنا بيّن وقوعه في شرعهم وذلك في مواضع **منها** انه قد جاء في التورية ان الله

تعالى قال لآدم عليه السلام وحوّا قد ابحت لكما كل ما دبّ على وجه الارض وكانت له نفس

حيّة وورد فيها انه قال لنوح قد جعلت لك من الحيوان الحلال وكذا من الحيوان الحرام كذا فحرّم

على نوح بعض ما اباحه لآدم **ومنها** انه اباح تأخير الختان الى وقت الكبر وحرّم

على غيره من الانبياء عليهم السلام واباح لابرهيم تأخير ختان ولده اسمعيل الى الكبر وحرّم

على موسى تأخير الختان عن سبعة ايام **ومنها** انه اباح آدم عليه السلام الجمع بين الاختين وحرّم

على موسى عليه السلام **قال** وخبرهم عن موسى بالتأبيد مختلق ومع تسليمه لا يدل المراد قطعا

اقول ان جماعة من اليهود جوّزوا وقوع النسخ عقلا ومنعوا من نسخ شريعة موسى وتمسكوا

بما روي عن موسى تمسكوا بالسبت ابدا والتأبيد يدل على الدوام ودوام السبت ينفي القول بنبوة

محمد صلى الله عليه وآله والجواب من وجوه الاوّل ان هذا الحديث مختلق وضعه ابن الراوندي

الثاني لو سلّمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لان بخت نصّر استأصلهم وافناهم حتى لم يبق

منهم من يوثق بنقله الثالث ان لفظ التأبيد لا يدل على الدوام قطعا فانها قد وردت في

التورية

في التورية بغير الدوام كما في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى

فان ابى العتق تثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر خمسين سنة وامروا في البقرة

التي كلّفوا بذبحها ان يكون ذلك سنة لهم ابدا ثم انقطع تعبّدهم بها وفي التورية قرّبوا

في كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشيّة بين المغارب قربانا دائما لاحقابكم

وانقطع تعبّدهم به واذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالته

هنا قطعا فغاية ما في الباب انه يدل لكن ظواهر الالفاظ قد تترك لوجه [illegible]

لما **قال** والسمع يدل على عمومية النبوة **اقول** ذهب قوم من النصارى الى ان محمدا

مبعوث الى العرب خاصة والسمع يكذّب قولهم هذا بقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقال تعالى

وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وما ارسلناك الا كافة للناس والتواتر يدل على عمومية دعوته

صلى الله عليه وآله اليهم وقال صلعم بعثت الى الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح رسالته الى من لا يفهم

خطابه وقد قال تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول لا استبعاد في ذلك

بان يترجم خطابه لمن لا يفهمه مترجم وليس في الآية انه تعالى ما ارسل رسولا الا الى من يفهم لسانه

وانما اخبر بانه ما ارسل رسولا الا بلسان قومه وجوّز بعض القضاة [illegible] احتمالين

احدهما ان لا يكونوا مكلفين اصلا وان يكونوا مفسدين في الارض كالبهائم ثم المفسدة والاخرى

والثاني ان يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته صلعم بان يخبروا من الامكنة التي يسكنون فيها

كل امة ورائه وجوّز بعض الناس ان يكون في بعض الاماكن من لم تبلغه دعوته صلعم فلا يكون مكلفاً
بشريعته وعندي ان المراد بذلك ان عدم تكليفهم بدعوته صلعم سواء بلغتهم الدعوة
بعد ذلك ام لا ظهر بطلانه قطعاً لما بيّنا من عموم نبوته صلعم وان كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا
غافلين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق لكنه قد تحقق ان دعوته قد بلغت
الى الجن والانس عند مولده وبعثته صلعم قال وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء
لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها **اقول** اختلف الناس هنا فذهب
اكثر المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلم افضل من الملائكة وذهب آخرون منهم وجماعة الاوائل
الى ان الملائكة افضل واستدل الاولون بوجوه ذكر المصنف منها وجها للاكتفاء به وهو ان
الانبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والغضبية وساير القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية
وغيرهما واكثر الاحكام هذه القوى مضاد للقوة العقلية وبما فيها حتى ان اكثر الناس يلتجئ الى
قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلم يقهرون قوى
طباعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى
الجسمانية ويكون عباداتهم وافعالهم اشق من عبادة الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى فاذا
كانت عباداتهم اشق كانوا افضل لقوله صلعم افضل الاعمال احمزها وبينهما وجوه
اخر من الطرفين ذكرناها في رسالة الامامة **قال المقصد الخامس** في الامامة الامام لطف

فيجب نصبه

فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض **اقول** في هذا **المقصد مسائل الاولى** ان
نصب الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب الاصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج
الى نفي وجوب الامام وذهب الباقون الى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان واصحاب الحديث
والاشعرية الى انه واجب سمعاً لا عقلاً وقال ابو الحسين البصري والبغداديون والامامية الى انه
واجب عقلاً ثم اختلفوا فقالت الامامية فيما عرفوا عنهم انه نصبه واجب على الله تعالى وقال ابو الحسين و
البغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المصنف ره على وجوب نصب الامام على الله تعالى
بان الامام لطف واللطف واجب اما الصغرى فمعلومة للعقلاء اذ العلم الضروري حاصل
بان العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدهم على فعل
الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد
وهذا امر ضروري لا يشك فيه العاقل واما الكبرى فقد تقدم بيانها **قال** والمفاسد معلومة
الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه آخر وعدمه منا **اقول**
هذه اعتراضات على دليل اصحابنا مع الاشارة الى الجواب عنها الاول قال المخالف كون الامام
قد ثبت ان اللطف لا يكفي في وجوبه على الله تعالى بخلاف المعرفة التي يكفي وجه الوجوب فيها علينا
لانتفاء المفاسد فيه في حقنا لكن في حقه تعالى لا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفسدة ولا يكفي الظن
بانتفائها فلم لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لا نعلمها فلا يكون واجبة عليه تعالى والجواب ان المفاسد

معلومة الانتفاء عن الامامة لان المفاسد غير معلومة او يجب علينا اجتنابها اجمع
وانما اجتنبناها اذا علمناها اذ التكليف بغير معلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الامامة فيبقى
وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى ولان المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم تنفك
عنها والتالي باطل قطعا ولوجوده حاصلة للمانع [illegible] وان كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها
فتوجب تقدير انفكاكها انما قالوا اللطفية الامامة انما تجب لو انحصر اللطف فيها لم لا يجوز ان يكون هناك
آخر يقوم مقام الامامة فلا يتعين الامامة للطفية فلا يجب التعيين والجواب ان انحصار
اللطف ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع الى نصب
الرؤساء دفعا للمفاسد ان [illegible] من الاختلاف الثالث الامام انما يكون لطفا اذا كان
متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون بذلك فما تعتقدونه لطفا لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس
بلطف والجواب ان وجود الامام في نفسه لطف لوجوه احدها انه يحفظ الشرائع ويحرسها
عن الزيادة والنقصان وثانيها ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام وتجويز انفاذ
حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن المفاسد ولقربهم الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة
وثالثها ان تصرفه لا شك انه لطف وذلك لا يتم الا بوجوده فيكون وجوده لطفا
وتصرفه لطفا آخر والتحقيق ان نقول ان لطف الامامة لا يتم الا بامور منها ما يجب عليه تعالى
وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم والنص عليه باسمه ونصبه وهذا قد فعله تعالى و

منها

ومنها ما يجب على الامام وهو تحمله للامامة وقبوله لها وهذا قد فعله الامام ومنها ما يجب
على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول اوامره وامتثال قوله وهذا لم يفعله الرعية
فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الامام المسئلة الثانية في ان الامام
يجب ان يكون معصوما قال واستلزام التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب
الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته
عن ادنى العوام اقول ذهبت الامامية والاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون معصوما
وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه الاول ان الامام لو لم يكن معصوما
لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي لوجوب نصب الامام هو تجويز
الخطاء على الرعية فلو كان هذا المقتضي ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر
ويتسلسل او ينتهي الى امام لا يجوز عليه الخطاء فيكون الاصل الثاني ان الامام حافظ الشرع فيجب
ان يكون معصوما اما المقدمة الاولى فلان الحافظ ليس هو الكتاب لعدم الاحاطة بجميع
الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك ايضا ولا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم
العصمة فيهم يجوز عليه الخطاء فالمجموع كذلك ولان اجماعهم ليس لدلالة والا لاشتهرت
ولا لامارة اذ يمتنع اتفاق الكل في سائر البقاع على الامارة الواحدة كما يمتنع بالضرورة
اتفاقهم على اكل طعام معين في وقت واحد ولانها تكون باطلة والحق [illegible]

الاول على ما ظهر في اصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس كل الشرع بالاجماع ولا البراءة الاصلية
لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء والاجماع واقع على عدم حفظهما الشرع ولا خبر
الواحد والاستصحاب لانهما يشتركان في افادتهما الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلم يبق
الا الامام عليه فلو جاز عليه الخطاء لم يبق عليه وثوق بالتزامه بما به وما كلفناه وذلك مناف لغرض من
التكليف وهو الانقياد والاتباع الثالث انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار وذلك يضاد امر الله تعالى
لقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من نصب الامام انقياد الامة وامتثال اوامره
واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه الخامس انه لو وقع
المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله تعالى وعقابه وثوابه اكثر
فلو وقع منه المعصية لكان اقل حالا من الرعية وكل ذلك باطل قطعا قال ولا ينافي العصمة
القدرة اقول اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم
الى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون الى تمكنه منها اما الاولون فمنهم من قال ان المعصوم
مختص في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هي القدرة
على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو ابو الحسين البصري واما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة
فمنهم من فسرها بانه الامر الذي يفعله الله بالعبد من الالطاف المقربة الى الطاعات التي يعلم معها

انه لا يقدم

انه لا يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى حد الالجاء ومنهم من فسرها بانه ملكة نفسانية
لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وآخرون قالوا ان العصمة لطف يفعله الله بصاحبها لا يكون له معه داع الى
ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذا اللطف امور اربعة احدها ان يكون لنفسه او لبدنه
خاصية تقتضي ملكة مانعة عن الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل الثاني ان يحصل له علم بمثالب
المعاصي ومناقب الطاعات الثالث تاكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والالهام من الله تعالى الرابع
مؤاخذته على ترك الاولى بحيث يعلم انه لا يترك مهملا بل يضيق عليه الامر في غير الواجب من الامور الحسنة
فاذا اجتمعت هذه الامور كان الانسان معصوما والمصنف اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تنافي
القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية والا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب
والعقاب في حقه فكان خارجا عن التكليف وذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى قل انما انا
بشر مثلكم يوحى الي المسئلة الثالثة في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره قال
ويقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اقول الامام يجب ان يكون افضل من رعيته
لانه اما ان يكون مساويا لهم او انقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب والاول محال لانه مع التساوي يستحيل ترجيحه
على غيره بالامامة والثاني ايضا محال لان المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل ويدل عليه قوله تعالى افمن
يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ويدخل تحت
هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسية والبدنية

المسألة الرابعة في وجوب النص على الامام قال والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام

اقول ذهبت الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه وقالت العباسية ان

الطريق الى تعيين الامام النص والميراث وقالت الزيدية ان تعيين الامام بالنص او الدعوة

الى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص او اختيار اهل الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا اليه وجهان

الاول انا قد بينا انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة امر خفي لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون

نصبه من قبله تعالى لانه العالم بالشرط دون غيره الثاني ان النبي صلى الله عليه وآله كان اشفق على الناس من الوالد

على ولده حتى انه ارشدهم الى اشياء لا نسبة لها الى الخليفة بعده كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى

امور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقائع وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوما او يومين استخلف فيها

من يقوم بامر المسلمين ومن هذه حاله كيف ينسب اليه اهمال امته وعدم ارشادهم في اجل الاشياء

واسناها واعظمها قدرا واكثرها فائدة واشدهم حاجة اليها وهو المتولي لامورهم بعده فوجب من

سيرته نصب الامام والنص عليه وتعريفهم اياه وهذا برهان لمي المسألة الخامسة

في ان الامام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل علي بن ابي طالب عليه السلام قال وهما مختصان بعلي عليه السلام

اقول العصمة والنص مختصان بعلي عليه السلام اذ الامة بين قائلين احدهما لم يشترطهما والثاني

اشترطهما وقد بينا بطلان قول الاول والحق في قول الفريق الثاني وكل من اشترطهما قال ان

الامام هو علي عليه السلام قال والنص الجلي في قوله سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة من بعدي

وبيان بطلان ان غيره ممن ادعى لهم الامامة كالعباس وابي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي صلى الله عليه وآله

فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد هاهنا عهد الامامة لانه جواب لابراهيم

قال ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين اقول هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى يا ايها

الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين اي المعلوم منهم الصدق ولا

يتحقق ذلك الا في حق المعصوم اذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي عليه السلام بالاجماع قال ولقوله

تعالى واولي الامر منكم اقول هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ا

طيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالطاعة والاتباع لاولي الامر والمراد منه المعصوم اذ غيره

لا دليل في وجوب الطاعة ولا معصوم غير علي عليه السلام بالاجماع المسألة السادسة في الادلة الدالة

على عدم امامة غير علي عليه السلام قال ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم اقول

هذه ادلة تدل على ان غير علي عليه السلام لا يصلح للامامة الاول ان ابا بكر وعمر وعثمان ثم قبل ظهور النبي كانوا كفرة

فلا ينالوا عهد الامامة للآية وقد تقدم قال وخالف ابو بكر كتاب الله في منع ارث الرسول بخبر

رواه اقول هذا دليل آخر على عدم صلاحية ابي بكر للامامة وقد تقدم وتقريره انه خالف كتاب الله

في منع ارث رسول الله ولم تورث فاطمة عليها السلام واستشهد بخبر رواه هو عن النبي وهو قوله نحن

معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وبينه قوله تعالى

وورث سليمان داود وقوله في قصة زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب فناقض هذا الخبر وما

لفاطمة ع اترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف
من غيره من الصحابة موافقة على نقله فكيف يعارض الكتاب المتواتر وكيف يبين رسول الله هذا
الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحا عند اهله لم يمسك امير المؤمنين ع
سيف رسول الله وبغلته وعمامته ونازع العباس عليا ع بعد موت فاطمة عليها السلام ولو كان هذا الخبر
معروفا عندهم لم يجز لهم ذلك وروي ان فاطمة عليها السلام قالت لابي بكر انت ورثت رسول الله
ام ورثه اهله فقالت فما بال سهم رسول الله فقال سمعت رسول الله يقول ان الله اذا اطعم نبيا طعمة
كانت للذي يلي بعده وذلك يدل على انه لا اصل لهذا الخبر قال ومنع فاطمة عليها السلام فدكا
مع ادعاء النحلة لها وشهد علي عليه السلام وام ايمن ورد خبرا من زوجات النبي ص وصدق الازواج
في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اقول هذا دليل آخر على الطعن
في ابي بكر وعدم صلاحيته للامامة وهو انه اظهر التعصب على علي عليه السلام وعلى فاطمة ع بنت الرسول ص
لانها ادعت فدكا وذكرت ان النبي ص نحلها اياها ثم اخرجتها فلم يقر لها مع انها معصومة ومع علمنا بانها
من اهل الجنة واستشهدت عليا ع وام ايمن فقال رجل مع رجل او امرأة مع امرأة وصدق زوجات
النبي ص في ادعائهن عن حجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة وقد عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة ع مظلومة فردها
على اولادها ومنع ذلك فان فاطمة عليها السلام كانت ذي بغلة لابي بكر انحلها وفدكا ابتداء لم تدعه او يعطيها اياها
بالميراث قال وحين لا يعطي عليها ابو بكر فدكا المسالة اقول هذا وجه آخر يدل على الطعن في ابي بكر وهو ان فاطمة

ازواجات

عليها السلام

وغيرها اقول هذا دليل ثاني على ان الامام بعده علي عليه السلام وهو النص الجلي من رسول الله ص في مواضع تواترت
بها الامامية ونقلها غيرهم فمنها ما نقلوا عنه ص انه لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين امر
رسول الله ص ابا طالب ان يصنع طعاما وجمع بني عبد المطلب فقال لهم ايكم يوازرني ويعينني يكن اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي ووصيي فقال علي ع انا اعينك واوازرك يا رسول الله فقال ع هذا اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي ووارثي فاسمعوا له واطيعوا وقوله له انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
ومنها انه لما آخى بين الصحابة ولم يخلف نفس علي ع فقال ع يا رسول الله آخيت بين الصحابة
ودوني فقال له اما ترضى ان تكون اخي وخليفتي من بعدي وآخى بينه وبين نفسه ومنها ان الرسول
الله ص تقدم الى الصحابة بان سلموا على علي ع بامرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين
وقائد الغر المحجلين وقال ع فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك اكثر من ان
تحصى ذكرها الناس في المواضع ... ان يبلغ مجموعها التواتر قال ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي
عليه السلام اقول هذا دليل آخر يدل على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الى قوله
راكعون ووجه الاستدلال بهذه الاية يتوقف على مقدمات احديها ان لفظة انما للحصر ويدل
عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلاجماع اهل العربية عليه واما المعقول فلان لفظة ان للاثبات وما للنفي
قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف

الاثبات في المذكور والتعرض لغيره وهو حصر الثانية ان الولي يفيد الاولى بالتصرف والدليل عليه
نقل ائمة اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي له وكقولهم ولي الدم وولي الميت وكقوله عليه السلام ايما
امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الثالثة ان المراد بذلك بعض المؤمنين لانه
لا يصح وصف جميعهم بذلك ولانه لولا ذلك لزم اتحاد الولي والمولى عليه اذ قال تعالى انما وليكم بهذه الصفات
فنقول المراد بهذه الاية هو علي عليه السلام للاجماع الحاصل على انه خصص بها بعض المؤمنين وانه عليه السلام
لا كل المراد او بعضه للاجماع وقد بينا عدم العموم فيكون هو علي عليه السلام كل المراد ولان المفسرين اتفقوا
على ان المراد بهذه الاية علي صلوات الله وسلامه عليه لانه عليه السلام لما تصدق بخاتمه حال ركوعه نزلت
هذه الاية فيه بلا خلاف وذلك قال والحديث المتواتر اقول هذا دليل آخر يدل على امامة
علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى
بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه حيث كان وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلا
متواترا لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى تفيد الاولى لان مقدمة
الحديث تدل عليه ولان عرف اللغة يقتضيه وكذا عرف الاستعمال كقوله تعالى النار هي مولاكم اي اولى بكم
وقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم اقول واحرى قريش ان تهاب وتحمدا
وقولهم مولى العبد لمالكه لانه اولى بتدبيره والتصرف فيه ولانها مشتركة بين معان غير مرادة هنا الا الاولى ولانه

لا كل المراد او بعضه ولا يجوز خروجه عن الارادة لانه حقيقة فيه فلم يثبت ارادة غيره قال وحديث
المنزلة المتواترة اقول هذا دليل آخر دال على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال له عليه السلام
انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم
اختلفوا في دلالته على الامامة وتقرير الاستدلال به ان عليا عليه السلام له جميع منازل هارون من موسى
بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وآله لان الرسول صلى الله عليه وآله نفى بعضها بالاستثناء المشعر بالكثرة وثبوت العموم المستفاد من الاستثناء
المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد والاصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون
العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة منازله الخلافة بعده لو عاش لثبوت تمامها له
قال ولاستخلافه على المدينة فيعم للاجماع اقول هذا دليل آخر على امامته عليه السلام وتقريره ان
النبي صلى الله عليه وآله استخلفه على المدينة وارجف المنافقون فلحق بامير المؤمنين فخرج اليه الى الجرف وقال يا رسول الله
ان المنافقين زعموا انك خلفتني استثقالا وتحرزا مني فقال كذبوا انما خلفتك لما تركت وراءي
فارجع الى فاخلفني في اهلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي واذا كان
خليفة على المدينة في تلك الحال دام لانه لم يعزله في حياته ولا بعد موته واستمرت ولايته عليها فلا يكون غيره
خليفة عليها انتفت خلافته عن غيرها للاجماع فثبت الخلافة له عليه السلام لا يقال قد استخلف النبي صلى الله عليه وآله جماعة
على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك لم يحكموا بعده بامامتهم لانا نقول ان بعضهم عزله والباقون
انعقد الاجماع على عدم امامتهم قال ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال

عليها السلام لما حضرتها الوفاة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غضبا له ومنعا له عن ثواب الصلاة
عليها فدفنت ليلا ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفوا قبرها لئلا يصلي على القبر ولم يعلم قبرها الى الان قال
ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم اقول هذا وجه آخر في الطعن وهو انه قال يوم السقيفة
اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وهذا الاخبار ان كان حقا لم يصلح للامامة لاعترافه بعدم الصلاحية
مع وجود علي عليه السلام وان لم يكن حقا فعدم صلاحيته للامامة حينئذ اظهر قال ولقوله ان لي شيطانا
يعتريني اقول هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للامامة وهو قوله ان لي شيطانا يعتريني وهذا
دليل على اغواء الشيطان له في كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة قال ولقول عمر كانت بيعة
ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اقول هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه
لان عمر عنده امام وقال في خطبة كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه فتبين عنده ان بيعته كانت عن خطأ ووقعت بغتة وان مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا
اعظم ما يكون من الذم والخطأ قال ولانه شك عند موته في استحقاقه للامامة اقول هذا دليل آخر
يدل على عدم امامة ابي بكر وهو انه لما حضرته الوفاة قال ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا
الامر حق وقال ليتني في ظلة بني ساعدة ضربت يدي على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت
الوزير وقال ليت امي لم تلدني ليتني كنت تبنة وهذا كله يدل على شكه وعدم تاهله في استحقاقه
للامامة واضطراب امره فيها وانه كان يرى ان غيره اولى بها منه قال وخالف الرسول عليه السلام في الاستخلاف

اقول هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام هذا النص صريح على الولاية والانقياد على ما تقدم قال ولانه
افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا اقول هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وتقريره انه افضل من غيره
على ما يأتي فيكون هو الامام لان تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا وسمعا على ما تقدم قال ولظهور
المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن
ورد الشمس وغير ذلك وادعائه الامامة فيكون صادقا اقول هذا دليل آخر على امامة علي وتقريره
انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الامامة له دون غيره فيكون صادقا اما المقدمة الاولى
فلما تواتر عنه انه قلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من اشد الناس قوة وخاطب
الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسألة اجبته عنها ولما
توجه الى صفين اصاب اصحابه عطش شديد فامرهم ان يحفروا قريبا من الدير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا
عن قلعها فنزل عليه السلام فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم عادوا فنزل صاحب الدير
واسلم فسئل عن ذلك فقال بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه
واستشهد معه عليه السلام وحارب الجن وقتل منهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضرر بالنبي حيث
سار الى بني المصطلق وردت الشمس له مرتين وغير ذلك من الوقائع المشهورة الدالة على صدقه
فاعلمها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر اذ لا شك احد في انه ادعى الامامة
بعد رسول الله قال ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو اقول هذا دليل آخر على امامته

٢ عنهم

وفي توليه من عزله النبي صلعم اقول هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول في الاستخلاف عندهم

لان النبي صلعم لم يستخلف احدا فاستخلافه يكون مخالفا للنبي ومخالفة النبي صلعم توجب الطعن والشك وانه

خالف النبي صلعم في الاستخلاف من عزله النبي صلعم لانه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان النبي صلعم لم يوله

عملا سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبي صلعم فعزله و

انكرت الصحابة على ابي بكر ذلك حتى قال له طلحة وليت علينا فظا غليظا قال وفي تخلفه عن جيش

اسامة عليهم فهو اقتصر وعلى عليه السلام لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة اقول هذا دليل آخر

على الطعن وهو انه خالف النبي صلعم حيث امره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في صحبة جيش اسامة لانه صلعم

قال في مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ

فلم ينفذوا الى ذلك مع انه عرف قصد النبي صلعم لان غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث

لا يتوانوا على الامامة بعد موت النبي صلعم ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا عليه السلام معه وجعل

اسامة امير الجيش وكان الثلثة تحت يده فهو افضل منه وعلي عليه السلام افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون

هو عليه السلام افضل الناس قال ولم يول عملا في زمانه واعطاه سورة برائة فنزل جبرئيل عليه السلام وامره

برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا عليه السلام اقول هذا طعن

آخر لابي بكر وهو انه لم يول النبي صلعم عملا في حياته اصلا سوى انه اعطاه سورة برائة وامره بالحج بالناس فلما

مضى ليلة الى الطريق نزل جبرئيل عليه السلام وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها

علياً ع

عليا عليه السلام وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن مستحقا للامارة والحج فكيف يكون اهلا للامامة بعده

ولان من لا يؤمن على اداء سورة في حياته كيف يؤتمن على الامامة بعد النبي صلعم قال ولم يكن عارفا بالاحكام

حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا

ولا قتله به اقول هذا طعن آخر وهو انه لم يكن عارفا بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة

الثانية فقد مرت واما الاولى فلانه قطع يسار سارق من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجاءة السلمي

بالنار وقد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب [illegible] وسئل عن الكلالة فلم يعرف

ما يقول فيها ثم قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان

والحكم بالرأي باطل وسألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي

حتى اسأل الناس فاخبره مغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلعم اعطاها السدس واضطرب في كثير

من الاحكام وكان يستفتي الصحابة فيها وذلك يدل على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن

مالك بن نويرة وتزوج امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم يحد على الزناء ولا قتله بالقصاص واشار

اليه عمر بقتله وعزله فقال لا اغمد سيفا سله الله على الكفار قال ودفن في بيت رسول الله وقد نهى الله

عن دخوله في حياته وبعث الى علي عليه السلام لما امتنع من بيعته فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني

هاشم ورد عليه الحسنان عليهما السلام لما ارادوا دفنه وندم على كشف بيت فاطمة اقول هذا طعن

آخر وهو انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله عن الدخول اليه بغير اذن النبي صلعم في حال حياته

فكبس بيته وبعث الى علي عليه السلام لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة عليها السلام
والقت جنينا اسمه محسن ولما رجع ابو بكر صعد المنبر في محضر الصحابة بهذا الكلام حيث بادرت الى
ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك
قال وامر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال لولا علي لهلك عمر اقول
هذا طعن على عمر لم يطلع عليه الا عائشة وبيانه ان عمر اتي اليه بامرأة قد زنت وهي حامل فامر برجمها
فقال له علي عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك وقال لولا علي لهلك عمر
واتي اليه بامرأة مجنونة قد زنت فامر برجمها فقال له علي عليه السلام ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق
فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفى عليه هذه الامور الظاهرة في الشرع كيف يستحق الامامة
قال وشكك في موت النبي صلى الله عليه وآله حتى تلا ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم اسمع هذه
الآية اقول هذا طعن آخر وبيانه ان عمر لم يكن حافظا للقرآن العزيز ولم يكن شديدا للامامة فلا يستحق
الامامة وذلك انه قال عند موت النبي صلى الله عليه وآله ما مات محمد حتى يقطع ايدي الرجال وارجلهم فلما نبهه
ابو بكر بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وبقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم قال كأني
ما سمعت هذه الآية وقال ايقنت بوفاته قال كل افقه من عمر حتى المخدرات لما منع من
المغالاة في الصداق اقول هذا طعن آخر وبيانه ان عمر قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا بقوله تعالى وآتيتم احداهن
قنطارا

قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ومن يشتبه
عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة قال واعطى ازواج النبي واقرض ومنع اهل البيت خمسهم
قال اقول هذا طعن آخر وبيانه ان عمر كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل
سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف درهم فانكروا عليه ذلك فقال اخذته على جهة القرض ومنع
اهل البيت عليهم السلام من خمسهم الذي اوجب الله لهم في كتابه العزيز قال وقضى في الجد بمائة قضية وفضل
في القسمة ومنع المتعتين اقول هذا طعن آخر وبيانه ان عمر غير عارف باحكام الشريعة فقضى في الجد بمائة
قضية وروى سبعين قضية وهو يدل على قلة معرفته بالاحكام الظاهرة ولانه فضل في القسمة والعطاء
والواجب التسوية وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله انا انهى عنهما واعاقب عليهما مع ان
النبي صلى الله عليه وآله تأسف على فوات المتعة ولو لم يكن افضل من انواع الحج لما تأسف في ذلك وجماعة قد فعلها
من الصحابة ولم يكن سائغا ان يمنع منهم ذلك قال وحكم في الشورى بضد الصواب اقول
هذا طعن آخر وبيانه ان عمر خالف رسول الله صلى الله عليه وآله حيث لم يفوض الامر الى اختيار الناس وخالف ابا بكر
حيث لم ينص على امام بعده ثم انه طعن في كل واحد ممن اختاره في الشورى واظهر كراهية ان يتقلد امر
المسلمين ميتا كما تقلده حيا ثم تقلده وجعل الامامة في ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في اربعة بعد
ثم الثلاثة ثم في واحد فجعل الى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد ان وصفه بالضعف ثم قال ان اجتمع
علي وعثمان فالقول ما قالاه وان صاروا ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن لانه لا يعدل بها

عن نصب عثمان بن عفان ثم أمر بضرب أعناقهم إن تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام وأمر بقتل من خالف

الأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يسوغ له قتل علي وعثمان وغيرهما وهم من أكابر المسلمين **قال**

وخرق كتاب فاطمة عليها السلام **أقول** هذا طعن آخر وهو أن فاطمة عليها السلام لما طالت

المنازعة بينها وبين أبي بكر رد أبو بكر عليها فدكا وكانت لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب

في يدها فلقيها عمر وسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها الكتاب وخرقه ودعت عليه

ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها فدكا **قال** وولى عثمان من ظهر فسقه

حتى أحدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا **أقول** هذا طعن على عثمان وهو أنه ولى أمر المسلمين من ظهر

منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين أقاربه وقد كان عمر حذره وقال له إذا وليت

هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب المسلمين ووصف فيه قوله أنه كلف بأقاربه واستعمل

الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة

وظهر منه ما أخرج به أهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها وكاتب ابن

أبي سرح أن يستمر على ولايته سرا خلاف ما كتب إليه جهرا وأمره بقتل محمد بن أبي بكر وولى معاوية

الشام فأحدث من الفتن ما أحدث **قال** وآثر أهله بالأموال **أقول** هذا طعن آخر على عثمان

وهو أنه كان يؤثر أهل بيته وأقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين فإنه دفع

إلى أربعة نفر من قريش زوجهم بناته أربعمائة ألف دينار ودفع إلى مروان ألف ألف بمصر

ودفع

ودفع في نفقته ومن قبل كان يعطي نفسه الأشياء ولا يحتمل إلا جانب الأقارب **قال** وحمى

الحمى لنفسه **أقول** هذا طعن آخر وهو أن عثمان حمى الحمى عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف

للشرع لأن النبي صلى الله عليه وآله جعل الناس شرعا في الماء والكلاء والنار شرعا سواء **قال** ووقع منه أشياء منكرة في حق

الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب عمارا حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر

ونفاه إلى الربذة **أقول** هذا طعن آخر وهو أن عثمان نكث في الصحابة ما لا يجوز وضرب جماعة منهم فضرب

ابن مسعود حتى مات بسبب إحراقه المصحف وأحرق مصحفه وأنكر عليه قراءته وقد قال النبي من أراد

أن يقرأ القرآن غضا فليقرأ بقراءة ابن أم عبد وكان عبد الله بن مسعود يطعن في عثمان ويكفره

وضرب عمار بن ياسر حتى أصابه فتق وكان عمار يطعن فيه وكان يقول قتلناه وهو كافر

واستحضر أبا ذر من الشام لهوى معاوية وضربه ونفاه إلى الربذة مع أن النبي كان يقرب أبا ذر لا ع. [margin: الصحابة]

[illegible]

وشاركه قال وأسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما **أقول** هذا طعن آخر وهو أن عثمان

كان يترك الحدود ويعطلها ولا يقيمها لأجل نفسه ومشتهياته لا يجمع لإقامته فإنه لم يقتل عبيد الله بن

عمر لما قتل الهرمزان بعد إسلامه ولما ولي علي عليه السلام طلبه لإقامة القصاص فلحق بمعاوية ولا أوجب

على الوليد بن عقبة حد الشرب وأراد أن يسقطه عنه فحده علي عليه السلام وقال لا يبطل حدود الله وأنا حاضر

أو حاضر **قال** وخذلته الصحابة حتى قتل وقال أمير المؤمنين عليه السلام الله قتله وما دفن إلا بعد ثلاث

وعابوا غيبته عن بدر وأحد والبيعة **أقول** هذا طعن آخر وهو أن الصحابة بأجمعهم خذلوا عثمان

حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك والا لما ساغ لهم التقصير في نصرته
وقال امير المؤمنين عليه السلام الله قتله وتركوه ثلثة ايام لم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم
عليه واتفاقهم في الحقيقة على ما اصابهم من غروره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد ولم
يشهد بيعة الرضوان المسئلة الرابعة في ان عليا عليه السلام افضل الصحابة قال وعلي صلوات الله
وسلامه عليه افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلى الله عليه وآله باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر
ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها اقول اختلف الناس هنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وابو هريرة
ان ابا بكر افضل من علي عليه السلام وبه قال ابو عثمان الحسن البصري وعمرو بن ابي عبيدة وهو اختيار النظام
وابي عثمان الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار وحذيفة من الصحابة ان عليا
عليه السلام افضل وبه قال ابن عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة
باجمعهم وابي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة وقال ابو علي الجبائي ان صح خبر الطائر
فعلي افضل ونحن نقول ان الفضيلة اما نفسية او بدنية وعلي عليه السلام اكمل وافضل من باقي
الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف الاول ان عليا عليه السلام كان اكثر جهادا
واعظم بلاء في غزوات النبي صلى الله عليه وآله باجمعها ولم يبلغ احد درجته فيها فمنها غزوة بدر وهي اول حرب
امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة
ثم ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل
ابن خويلد

الطير

ابن خويلد وكان شيطانا متمردا قد سأل النبي ان يكفيه امره فقتله علي ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف
المشركين والباقين من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي عليه السلام ومنها غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية
المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عليه السلام فاخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا
بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه
على النبي صلى الله عليه وآله فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عليه السلام فنظر اليه النبي
بعد افاقته وقال اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه علي عليه السلام ومنها يوم الاحزاب
وقد بالغ في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه
المسلمون وعلي عليه السلام يروم مبارزته والنبي صلى الله عليه وآله يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم
اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة بن اليمان لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عليه السلام
فانه برز اليه فقتله على يده والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل امة محمد صلى الله عليه وآله
الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك على يد علي عليه السلام وقال النبي ضربة علي خير من
عبادة الثقلين ومنها في غزوة خيبر اشتهر جهاده فيها وفتح الله تعالى على يديه
فان النبي حاصرهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي
بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها الى عمر ففعل مثله فقال النبي

فامتنع

لأسلمنّ الراية غدا الى رجل يحبّ الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله كرّار غير فرّار ... فدعا
بعلي فتفل في عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا وانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي
الباب واقلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ورماه اذرعا وكان
يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله وقال عليه السلام ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صلى الله عليه وآله في عشرة آلاف من المسلمين
فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال النبي لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي
الا تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحارث ونوفل بن الحارث وربيعة بن الحارث
وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
واقبل المسلمون بعد نداء النبي وصافوا العدو فقتل علي اربعين رجلا وانهزم الباقون وغنمهم
المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير وكانت
باجمعها في ذلك لعلي واذا كان اكثر جهادا كان افضل من غيره واكثر ثوابا قال ولانه اعلم
لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي
اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم ويستند العقل ... جميع اليه واخبر عليه السلام بذلك اقول
هذا هو الوجه الثالث في بيان ان عليا افضل من غيره وهو انه اعلم من غيره فيكون افضل اما المقدمة
الاولى فبيانها وجوه الاول انه عليه السلام كان شديد الذكاء في غاية قوة الحدس وشديد

الرسول

الرسول ملازما له يستفيد منه وكان الرسول اكمل الناس وافضلهم ومع حصول قبول القابل والمؤثر الكامل
يكون الاثر اقوى واتم بالضرورة وهو مادة المعارف الالهية من صغره وهو قبيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر
وهذا برهان لمّي الثاني ان الصحابة كانت تشتبه الاحكام عليهم وربما افتى بعضهم بالغلط فكانوا
يراجعونه في ذلك ولم يتفق انه عليه السلام راجع احدا منهم في شيء فمن ذلك ما نقل ... انه اخبر جماعة
فانه نقل عن ابي بكر ان يهوديا سأله فقال اين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الارض
منه حيث ... الامكنة وانصرف عنه مستهزئا بالاسلام فلقيه علي وقال ان الله اين الاين فلا
اين له ... فاسلم على يده عليه السلام وسئل عن الكلالة والاب فلم يعلم ما يقول حتى اوضح علي
عليه السلام الجواب وسئل عمر عن احكام كثيرة فحكم بغير الصواب فراجع علي عليه السلام فيها فرجع اليه وله
كما نقل عنه اسقاط حد الشرب عن قدامة لما تأول ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا وقال علي الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يشربون محرما وامر برده واستتابته فان تاب
فاجلده والا فاقتله فتاب ولم يدر عمر كم يجلده فامره علي عليه السلام بثمانين وامر عمر برجم
مجنونة زنت فرده علي وقال رفع القلم عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وولدت
امرأة لستة اشهر فامر برجمها فقال له علي ان اقل الحمل ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا
وقوله وفصاله في عامين وامر برجم حامل فقال علي عليه السلام ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها
فامسك وغير ذلك من الوقائع الكثيرة الثالث قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حقه اقضاكم علي

والفقهاء ويسلمون العلم فيكون افضل منهم الرابع استناد العلماء باسرهم اليه فان النحو مستند اليه
وكذا معارف الالهية وعلم الاصول فان ابا الحسن الاشعري تلميذ لابي علي الجبائي من المعتزلة وكانت
المعتزلة ينسبون اليه ويدعون انهم تلامذته والمفسرون رجعوا في التفسير الى ابن عباس وهو تلميذه عليه السلام
والفقهاء ينسبون اليه والخوارج مع بعدهم عنه ينسبون الى اكابرهم وهم تلامذة علي الخامس
انه عليه السلام اخبر بهذا الكشف عن مراتب قوله سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض و
وقال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع
هذه الشرائع وبالجملة فلم ينقل عن احد من الصحابة ولا من غيرهم ما نقل عنه من احوال العلم
قال وقوله تعالى انفسنا اقول هذا هو الوجه الثالث الدال على انه عليه السلام افضل من غيره وهو
قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم واتفق المفسرون
كافة على ان الابناء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة عليها السلام والانفس
اشارة الى علي عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك الا المساوي
ولا شك في ان رسول الله صلى الله عليه وآله افضل الناس فيجب ان يكون مساويه كذلك قال ولكثرة سخاوته على غيره
اقول هذا وجه رابع يدل على ان عليا عليه السلام افضل من غيره وهو انه كان اسخى الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
حتى انه طوي بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واهله ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم و

يطعمون

ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق مرة اخرى بجميع ما يملكه وهو كان
يملك حينئذ اربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية
فانزل الله تعالى فيه الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية وكان يعمل
بالاجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر وشهد له بذلك اعداؤه وقد نقل عن اوليائه قال
معوية لو ملك علي بيتا من تبر وبيتا من تبن لانفق تبره قبل تبنه
ولم يخلف شيئا اصلا وقال يا بيضاء ويا صفراء غري غيري وكان يكنس بيوت الاموال
ويصلي فيها مع ان الدنيا كانت بيده قال وكان ازهد الناس بعده عليه السلام اقول هذا هو الوجه
الخامس وتقريره ان عليا عليه السلام كان ازهد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون افضل من غيره اما انه
المقدمة الاولى فلما تواتر عنه عليه السلام انه كان سيد الابدال واليه يستند ارباب الطريقة في رموز الزهد
والسلوك فيه وترتيب الاحوال الرياضيات وذكر مقامات العارفين وكان اخشن الناس
ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبد الله بن ابي رافع دخلت اليه يوما فقدم جرابا مختوما
فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم تختمه قال خفت هذين الابنين
يلتانه بزيت او سمن وهذا شرح حاله عليه السلام ما ذكره فيه غيره ولم احد يقدر عليه وكان نعلاه من ليف
ورقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وكان قليل الادم فان ائتدم فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات
الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا وكان يقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان

سيد الابدال

وطلق الدنيا ثلاثا وللعقل الثامن طاهرة قال واعبدهم اقول هذا وجه سادس وهو ان

عليا كان اعبد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ومنه تعلم الناس صلاة الليل والاستغفار ونوافل النهار

والادعية والدعوات وكانت جبهته كركبة البعير لطول سجوده وكان لا يفتر عن النافلة حتى انه ليبسط له

بين الصفين نطع ليلة الهرير فيصلي عليه النافلة والسهام تقع بين يديه وعلى جوانبه وكانوا

يستخرجون النصول من جسده وقت الصلاة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى حتى لا يحس الالتفات الى غيره

قال واحلمهم اقول هذا وجه سابع وهو ان عليا كان احلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقابل

احدا باسائته فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة لعلي عليه السلام

وعفى عن عبد الله بن الزبير لما استأسره يوم الجمل وكان يشتم عليا عليه السلام وقال عليه السلام

لم يزل الزبير رجلا منا اهل البيت حتى نشأ عبد الله وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا

له واكرم عائشة لما بعثها الى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حربها وصفح عن اهل البصرة

ثار منهم له ولما حارب معوية سبقه اصحاب معوية الى الشريعة فمنعوا الماء فلما اشتد عطشهم

اصحابه حمل عليهم ودفعهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا بهم كذلك فنهاهم عن ذلك

وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة نفي في حد السيف ما يغني عن ذلك قال واشرفهم خلقا

اقول هذا وجه ثامن وتقريره ان عليا عليه السلام كان اشرف الناس خلقا واطلقهم وجها

حتى نسبه الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا

نالين

نا لين جانب وشدة التواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على رأسه

وقال معوية لقيس بن سعد رحم الله ابا الحسن فلقد كان هشا بشا ذا فكاهة فقال قيس لا والله مع تلك الفكاهة

والطلاقة اهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغام

اهل الشام ونحن فصدر من غيره حتى جمع بين المتضادين مع حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم

شجاعته وشدة بأسه وكثرة حروبه قال واقدمهم ايمانا اقول هذا وجه تاسع وتقريره ان عليا

كان اقدم الناس ايمانا وروى سلمان الفارسي رضي الله عنه انه صلى الله عليه وآله قال اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما

علي بن ابي طالب عليه السلام وقال انس بعث النبي صلى الله عليه وآله يوم الاثنين واسلم علي عليه السلام يوم الثلثاء وقال

رسول الله صلى الله عليه وآله لفاطمة زوجتك اقدمهم سلما واكثرهم علما وقال يوما على المنبر انا الصديق الاكبر انا

الفاروق الاعظم آمنت قبل ان يؤمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم وكان ذلك بمحضر من الصحابة

ولم ينكر عليه احد وروى عبد الله بن الحسن كان امير المؤمنين علي عليه السلام يقول انا اول من صلى وانا اول من

آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلاة الا نبي الله ولانه عليه السلام كان في منزل الرسول صلى الله عليه وآله يشاهد

بعظيم الامتثال لاوامره ولم يكن كافرا قط وابو بكر كان يعبد الاصنام مدة فبعد عرض الاسلام عليه

قبل عرضه على علي عليه السلام وبالخصوص وقد نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين لا يقال ان اسلامه

كان قبل البلوغ فلا اعتبار به لانا نقول المتقدمون ممن عنى ان اهتمال الاولى فلان سن علي عليه السلام

كان ستا وستين سنة او خمسا وستين سنة والنبي صلى الله عليه وآله بقي بعد الوحي ثلث عشرة سنين وعاش بعد

بعد التسع وعشرين ثلثين لسنة فيكون سن علي عم وقت نزول الوحي فيما بين اثنتي عشرة وثلث
ثلث عشرة سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون داخلا في قوله تعالى [illegible] اقدمهم
سلما واكثرهم علما واما الثاني فلان الصبي قد يكون رشيدا كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون
مكلفا ولهذا حكم ابو حنيفة بصحة اسلام الصبي واذا كان كذلك دل على كمال العقل على الصبي
اولا فلان الطباع في الصبيان مجبولة على حب اللعب والميل اليه فاستغناء الصبي عنه اول وجوده
يدل على قوة كماله واما ثالثا فلان طباع الصبيان منافية للنظر في الامور العقلية والتكاليف
وملائمة للعب واللهو فاعراض الصبي عما يلائم طبعه الى ما ينافيه يدل على عظم منزلته في الكمال فثبت
بذلك ان عليا عم كان اقدم ايمانا فيكون افضل لقوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون
قال وافصحهم اقول هذا وجه عاشر في تفضيله ان عليا عم كان ابلغ الناس في الفصاحة
واعظمهم منزلة فيها الى رسول الله صلعم قال البليغ كان فيه ان كلامه دون كلام الخالق وفوق
كلام المخلوق ومنه تعلم الناس صناعة البلاغة حتى قال معوية ما سن الفصاحة لقريش غيره وقال
ابن نباتة حفظت سبعين خطبة قال واسدهم رايا اقول هذا وجه حادي عشر في تفضيله
ان عليا عليه السلام كان اسد الناس رايا بعد رسول الله صلعم واجودهم تدبيرا واحسنهم نظرا في الامور وفيها
وهو الذي اشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه واشار على عثمان بما فيه
صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون افضل من غيره قال واكثرهم جهادا

اقول هذا وجه ثاني عشر في تفضيله ان عليا عليه السلام كان اكثر الناس جهادا فانه صدمه في تمام
امر الحرب وذلك احد الوجوه للتفضيل فانه ابو بكر كان ثلثه بهذا السيف فخر وابن [illegible]
ابن الحارث ولا ابن عنه وعمرو بن عبد ود ومرحب بن [illegible] وعمرو بن عبد الله الجحي وعيد غاية
وقطع اخرين من اصحاب ابن ود وغير ذلك احد من الصحابة فيكون افضل من غيره قال واحفظهم
لكتاب الله اقول هذا وجه ثالث عشر وهو ان عليا عليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى في عهد
رسول الله صلعم ولم يكن احد يحفظه وهو اول من جمعه دون الجمهور انه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله
بجمع القران العظيم وان القراء السبعة يسندون قراءتهم اليه كابي عمرو بن العلاء وعاصم وغيرهما
لانهم يرجعون الى عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي عم فيكون افضل من غيره قال وللاخباره بالغيب
اقول هذا وجه رابع عشر في تفضيله ان عليا عم اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل ذلك لغيره
لاحد من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وذلك كاخباره في الشدة ولما لم يجده بين
بين القتلى قال والله ما كذبت ولا كذبت فاخبر ثم جاء وجده في قتلى فصح ووجده
كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعرات كتفه مع خده بالارض وجع كتفه مع ركبتيه وقال انه
ان اهل النهروان قد عبروا فقال عم لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال
جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من قاتله فلما
وصلنا الى النهر وانهم لم يعبروا فقال يا اخا الازد ابان لك الامر وذلك يدل على الله

عن ماله فصبر وأخبر بقتله في شهر رمضان وأخبر بولاية الحجاج وانتقامه منه وبقطع يدي جويرية

بن مسهر ورجليه وصلبه على جذع فصلب وقطع ذلك في أيام معاوية وصلب ميثم التمار على باب

عمرو بن حريث عاشر عشرة وأراه النخلة التي يصلب على جذعها فكان كما قال وأخبر بذبح

قنبر فذبحه الحجاج كالشاة وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال عليه السلام لم يمت

ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب رايته حبيب بن حماد فقام رجل من تحت المنبر وقال

والله إني لك لمحب وأنا حبيب فقال إياك أن تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب

وأومأ إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالدا

وحبيبا صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال عليه السلام يوما على المنبر سلوني

قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة إلا أنبأتكم بناعقها وسائقها

إلى يوم القيامة فقام إليه رجل وقال أخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال

حبيبي وخليلي بما سألت عنه وإن على كل طاقة في رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة

شعر في لحيتك شيطانا يستفزك وإن في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله وكان ابنه قاتل

الحسين عليه السلام ما كان تولى قتله وإلى غير ذلك من الأخبار التي أكثر من أن تحصى نقلها المخالف

والمؤالف قال وباستجابة دعائه أقول هذا وجه حادي عشر وتقريره أن عليا عليه السلام كان

مستجاب الدعوة وكان له ذلك دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم وتقرير المقدمة الأولى

ما تقرر

لسخلا

ما تقرر بالتواتر عنه عليه السلام في ذلك لما دعا على بسر بن أرطاة فقال اللهم إن بسرا قد باع دينه

بدنياه فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب به عليك رحمتك فاختلط عقله

ودعا على العيزار بالكذب لما نسبه إلى أخبار معاوية فقال إن كنت كاذبا فأعمى الله بصرك فعمي قبل الأسبوع

واستشهد جماعة من الصحابة بحديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الأنصار وكتم أنس بن مالك

فقال يا أنس ما يمنعك أن تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا أمير المؤمنين لقد كبرت سني ونسيت فقال

عليه السلام اللهم إن كان كاذبا فاضربه ببياض أو بوضح لا تواريه العمامة فبرص وكتم زيد

بن أرقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقائع المشهورة قال وظهور المعجزات عنه عليه السلام أقول

هذا وجه ثاني عشر وتقريره أنه عليه السلام ظهرت المعجزات الكثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من

الصحابة ذلك فيكون أفضل منهم قال واختصاصه بالقرابة أقول هذا وجه ثالث عشر وهو أن عليا

عليه السلام كان أقرب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون أفضل لقوله عليه السلام إن الله اصطفى من ولد إسماعيل

قريشا واصطفى من قريش هاشما قال والأخوة أقول هذا وجه رابع عشر وهو أن النبي صلى الله عليه وآله

آخى بين الصحابة وقرن كل شخص إلى ما يماثله في الشرف والفضيلة ثم رأى عليا عليه السلام منفردا

فسأله عن سبب ذلك فقال صلى الله عليه وآله إنك آخيت بين الصحابة وخلفتني منفردا فقال صلى الله عليه وآله ألا ترضى أن

تكون أخي ووصيي وخليفتي من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون أفضل

قال ووجوب محبته أقول هذا وجه خامس عشر وتقريره أن عليا عليه السلام كانت محبته و

ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وبيان المقدمة الاولى انه ص
كان من اولي القربى فيكون مودته واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
قال والنصرة اقول هذا وجه عشرون وبيانه ان عليا ع مختص بفضيلة النصرة لرسول الله ص دون
غيره من الصحابة فيكون افضل منهم بيان المقدمة الاولى قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
وقد اتفق المفسرون من ان المراد بصالح المؤمنين امير المؤمنين ع والمولى هاهنا هو الناصر
لانه القدر المشترك بين الله وجبرئيل وحيث ثبت انه لم يحصر المولى في الثلثة بلفظة او في قوله تعالى
فان الله هو مولاه قال ومساوات الانبياء اقول هذا وجه حادي عشرون وتقريره ان عليا ع
كان مساويا للانبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان مساوي
للافضل افضل بيان المقدمة الاولى ما رواه البيهقي باسناده الى النبي ص انه قال من اراد
ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته
فلينظر الى علي بن ابي طالب قال وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيرها اقول هذا وجه ثاني و
عشرون وتقريره ان النبي ص اخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص
على امامته منها ما روي في خبر الطير وهو انه قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي
من هذا الطير فجاء علي ع واكل معه وفي رواية اللهم ادخل على احب اهل الارض اليك رواه
انس وسعد بن ابي وقاص وابو رافع مولى رسول الله ص وابن عباس ونقل ابو جعفر الاسكافي وابو عبد الله
البصري

البصري على هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره احد منهم فيكون متواترا ومنها
خبر المنزلة وهو قوله ص انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هرون
افضل اهل زمانه بعد اخيه فكذا علي ع بعد محمد ص ومنها خبر الغدير وهو قوله ص من كنت مولاه
فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيف ما دار وقد ثبت ان المراد بالمولى هاهنا هو الاولى بالتصرف واذا كان ع
اولى من احد في نفسه بالتصرف كان افضل منهم قطعا اعترض بعضهم على هذا بجواز ان يكون المراد
الولاء لانه وقع مشاجرة بين علي ع وزيد بن حارثة فقال عليه السلام له انت مولاي فقال
انا مولى رسول الله ص ولست بمولاك وبلغ ذلك رسول الله ص فقال من كنت مولاه فعلي مولاه
والجواب من وجوه الاول ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي ع بالولاء دون
غيره من اقارب النبي ص فلا يجوز حمله على هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضا وهو ان عمر قال
لعلي بعد هذا الحديث هنيئا لك اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقال ايضا بعد ذلك
يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء الثالث ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله الست
اولى بكم من انفسكم ومنها قول رسول الله ص فيه انه بعده خير الخلق والخليفة ووزيره
ومنجز وعده بعده خير هذه الامة وقال لفاطمة عليها السلام ان الله تعالى اطلع على اهل الارض فاختار
منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك فاتخذه وليا وقالت

عائشة قالت كنت عند النبي ص فاقبل علي ع فقال هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله بابي انت وامي الست
انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهذا سيد العرب وعن انس بن مالك ان
النبي ص قال لعلي انت اخي ووزيري ووصيي وخير من اتركه بعدي تقضي ديني وتنجز وعدي علي بن ابي
طالب وسال رجل عائشة عن مسيرها فقالت قدرا من الله فسألها عن علي ع فقالت
لقد سألتني عن احب الناس الى رسول الله ص وزوج احب الناس اليه وقال لفاطمة ع اما ترضين
اني زوجتك خير امتي وعن سلمان عن ابي هريرة قال قال رسول الله ص علي خير البشر ومن ابى فقد كفر
وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص افضل امتي علي بن ابي طالب قال ولانتفاء
سبق كفره اقول هذا وجه ثالث وعشرون وتقريره ان عليا ع لم يكفر بالله تعالى بل من حين
بلوغه كان مؤمنا موحدا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل البعثة كفرة ولا ريب في ان المؤمن
لم يزل موحدا افضل من سبق كفره ثم ايمانه قال ولكثرة الانتفاع به اقول هذا وجه رابع وعشرون
وتقريره ان عليا ع انتفع المسلمون به اكثر من انتفاعهم بغيره فيكون ثوابه اكثر فيكون افضل
بيان المقدمة الاولى ما ظهر من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح اكثر البلاد على يديه ع
وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله ص يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وبلغ
من العلم مرتبة لم يلحقه احد بها واستفاد الناس منه طرق الرياضة والزهد والانقطاع الى الله تعالى وكذا
واستفادوا حسن الخلق والبلاغة والتهجد واتحاد العلم فعلم اسناد كافة العلماء اليه واستفادتهم منه سر

لبد الولكم

فضل

له رسول الله ص ما ظهر بانفسهما اثر الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية ما يجب لغيره من الصحابة
قال وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية اقول هذا وجه خامس وعشرون
وتقريره ان الكمالات اما نفسانية او بدنية او خارجية والكمالات النفسانية والبدنية فقد بينا بلوغه
فيها الى الغاية من باب العلم والزهد والشجاعة وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ من غيره ولا يبلغ ازيد
في واحد منها احد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغا لا يساويه احد حتى قيل انه عليه السلام قط
الامام قط الا قلام الخط في ضربته وانه ... الى ورده وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقله سبعون نفسا
من الشدة والقوة مع انه كان قليل الغذاء ياخذ من الاكل وطلب كثرة الصوم مداوم العبادة واما
الخارجية منها النسب الشريف الذي لا يساويه احد في القرب من رسول الله فانه كان اقرب الناس
اليه فان العباس كان عم رسول الله من الاب دون الام وعلي عليه السلام كان ابن عمه من الاب والام مع
والده فانه كان هاشميا من الاب والام لانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وامه
فاطمة بنت اسد بن هاشم ومنها المصاهرة ولم يحصل لاحد ما حصل له لانه زوج سيدة النساء
وعثمان وان كان شاركه في كونه ختنا لرسول الله ص الا ان فاطمة ع اشرف بناته ص وكان
لها المنزلة والقرب من قلب رسول الله ص مبلغ عظيم وكان يعظمها حتى انها اذا جاءت اليه يقف
لها قائما وما يعجب بنت عمران ذلك وقال انها سيدة نساء العالمين في حقها اربع وعد
ثمن فاطمة ومنها الاولاد ولم يحصل لاحد من المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان

الحسن والحسين عليهما السلام اماما سيدا شباب اهل الجنة وكان حب رسول الله ص
لهما في الغاية حتى انه ص كان يطأطئ لهما ركبتاه ويبجح لهما ثم اولاد كل منهما اولادا بلغوا في الشرف
والكمال الى الغاية فان الحسن ع اولد الحسن المثنى والمثلث وعبد الله المحض والنفس الزكية و
غيرهم واولد الحسين ع زين العابدين ع ومحمد الباقر ع وجعفر الصادق ع وموسى الكاظم ع
وعلي الرضا ع ومحمد الجواد وعلي الهادي والحسن العسكري والخلف الحجة وقد بلغوا من العلم
والعفة والزهد والانقطاع وادراك شيئا عظيما حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون
بخدمتهم فابو يزيد البسطامي كان يفتخر بانه يستقي الماء لدار جعفر الصادق ع ومعروف الكرخي
اسلم على يد الرضا ع وكان بواب داره الى ان مات وكان اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب
اليهم في العلم فان مالكا كان اذا استفتي في الدرس عن مسئلة اجاب ثم قيل له في ذلك
فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام وكنت اذا انشب اليه
لا استفيد منه نفسي وليس افتخر شابه وتطيب وجلس … وحمد الله وافاد شيئا
واستفادة ابي حنيفة من الصادق عليه السلام غنية عن البيان وهذه الفضائل لم يكن لاحد
من الصحابة فيكون علي ع افضل منهم المسئلة السابعة في امامة باقي الائمة عليهم السلام
قال النقل المتواتر دل على الاثني عشر ووجوب العصمة واختفائها عن غيرهم ووجود
الكمالات فيهم ع اقول لا شك ان الامام بعد رسول الله ص هو علي عليه السلام ثم شرع

في امامة

في امامة باقي الائمة الاحد عشر وهو الحسن بن علي ع ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن
علي الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى بن جعفر الكاظم ثم علي بن موسى الرضا ع ثم ولده محمد بن علي الجواد
ثم ولده علي بن محمد الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الامام المنتظر عليهم السلام واستدل على ذلك
بوجوه الاول النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص
وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الاجمال وتارة على التفصيل كما روي عن النبي ص
متواترا انه قال عليه السلام هذا ابني امام ابن الامام اخو الامام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك
من الاخبار وروى المخالف عن مسروق قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب
هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم
عهد الينا نبينا ص ان بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل الوجه الثاني ان الامام
يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليس بمعصوم اجماعا فتعينت الامامة لهم والا لزم
خلو الزمان من المعصوم وقد بينا استحالته الثالث ان الكمالات النفسانية والبدنية با
جمعها موجودة في كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة
العامة لانه افضل من كل واحد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيجب ان يكون كل واحد
اماما وهذا برهان لمي المسئلة الثامنة في احكام المخالفين قال ومحاربوا علي ع
كفرة ومخالفوه فسقة اقول المحارب لعلي عليه السلام كافر لقول النبي ص حربك يا علي حربي

سعود

ولا شك في كفر من حارب النبي ص ولا مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فيهم فمنهم
من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره
وذهب آخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلفوا على اقوال ثلثة احدها انهم
مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني قال بعضهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث
ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم كفرهم الموجب للخلود
ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب قال المقصد السادس
في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل
اقول في هذا المقصد مسائل الاولى في امكان خلق عالم آخر اعلم ان البحث
المعاد يتوقف على هذه المسألة ولاجل ذلك صدرها في اول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك
فاطبق المليون كافة عليه وخالف فيه الاوائل واحتج المليون بالعقل والسمع اما العقل
فنقول العالم مماثل لهذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد ولما كان هذا العالم ممكنا وجب
الحكم على العالم الآخر بالامكان والى هذا البرهان اشار بقوله حكم المثلين واحد واما السمع فقوله تعالى
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم
قال والكرية لا توجب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوع اقول هذا اشارة الى حجج
الاوائل على امتناع خلق عالم آخر وتقريره من وجهين الاول انه لو وجد عالم آخر لكان

اعام

كرة

كرة لانه الشكل الطبيعي فان تماست الكرتان او تباينا لزم الخلاء والجواب لا نسلم وجوب الكرية
في العالم سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لامكان ان يعم الثاني ويحيط بالافلاك ويحاط المحيط
بالعالمين الثاني لو وجد عالم آخر فيه نار وارض وغيرهما فان طلبت امكنة هذه العناصر لزم
في هذا العالم والا اختلفت المتفقات في الطبائع في مقتضياتها والجواب انه لا يجوز ان يكون العالم
الآخر مخالفا لهذا العالم في الحقيقة سلمنا لكن لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لهما وهذا ما خطر لنا
في تحقيق كلام المصنف ره المسألة الثانية في صحة العدم على العالم قال والامكان يعطي جواز
العدم اقول اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فذهب المليون اجمع الى ذلك لكن
شتة ومنع منه الفلاسفة واختلفوا مذاهب فذهب بعضهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود
ونحن قد بينا خطأهم وبرهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب الآخرون الى ان الامتناع
بالغير وذلك لان العالم معلول علة واجبة الوجود فلا يمكن عدمه الا بعد عدمها ويستحيل عليها عدم وجوب الوجود
ونحن قد بينا خطأهم في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذهب الكرامية الى امتناعه
والجاحظ الى استحالة عدم العالم بعد وجوده لعدم افتقاره بالحدوث لان الاجسام باقية فلا تعدم بذاتها
ولا بالفاعل لان شأنه الايجاد لا الاعدام اذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضد
للاجسام لانه لو وجد ليس اعدامه للباقي اولى من عدمه بوقوع التضاد بين الطرفين واولوية
الحادث بالتعلق بالسبب مشترك والكثرة باطلة لامتناع اجتماع المثلين وباستلزام

الجمع بين النقيضين باطل لاشتماله على تقدير القول بعدم دخول الاول شرط الوجوب ولا شفاع
اشتراطه لوجود الكلام اليه وهو خطاء فان الامام شبهه ان الفاعل ما يسند الوجود اليه والجواب
ان الاستناد رافع بين نفي العدم وقبل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الوجود باعراض غير
لا يجد الا لاحالات فالا فاذا الجواز العرض المختلف الوجود ولم يلتفت ره على علو من صحة العدم حجة
على الجميع وهو انا فرضنا ان العالم ممكن الوجود بل اتصل به الا الامتناع او الوجوب فيجوز عدمه
كما جاز وجوده **المسئلة الثالثة** في وقوع العدم وكيفيته **قال** والسمع دل عليه **اقول**
يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى هو الاول والآخر وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وورد بالكلية
عليها فان وقد وقع الاجماع على الفناء واما الاختلاف في كيفيته على ما سيأتي **قال** وتناول في
المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم ع **اقول** ذهب المحققون على امتناع اعادة المعدوم
وسيأتي البرهان على وجه المعاد وطنه فيبين انه لا يعدم العالم وذلك ظاهر المنافقة
فبين المصنف ره مراده من الاعدام لان في غيبة المكلفين وهم من لا يجب اعادته فلا اعتبار به اذ
لا يجب اعادته فيجوز اعدامه بالكلية ولا يلزم المكلف الذي يجب اعادته فقد تأول المصنف ره
معنى اعدامه بتفريق اجزائه ولا امتناع في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه
هالك بمعنى انه غير منتفع به او بمعنى انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن وكل ممكن فانه بالنظر
الى ذاته لا يجب له الوجود ولا يصدر اذ لا وجود الا للواجب لذاته او بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته

فاذا فرق

فاذا فرق اجزائه كان هو العدم فاذا اراد الله تعالى اعادة جمع تلك الاجزاء واعادها كما كانت
فذلك هو المعاد ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال ابراهيم ع عن كيفية الاحياء الاجزاء لانه
لا كان يجد الموتى في دار التكليف واما الاحياء يقع في الاخرة فسئل عليه السلام عن كيفية ذلك الاحياء
لتثبت على السؤال عن جميع المقدمات التي تحصل الاحياء لا ضم بجثتهم ولحمهم فيتفرع الروح عما هو
لانه مأخذ اربعة من الطير وقطعهما وتفريق اجزائهما ومزج بعض الاخلاط ببعض ثم فرقها ووضعها على الجبال
ثم دعاها فلما دعاها ميز الله اجزاء كل طير من الاخر وجمع اجزاء كل طير وضمها من اجزاء الاخر
حصلت المسببة التي كانت عليها اولا ثم احياها ولم يعدم الله تعالى تلك الاجزاء فكذا في المكلف
هذا ما فهمناه من في قصة ابراهيم ع فهذا هو كيفية الاعدام **قال** واثبات الفناء غير
معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر **اقول** لما ذكر المصنف ره مذهب
الحق في كيفية الاعدام شرع مذهب المخالفين في ذلك واعلم ان جماعة من المعتزلة قالوا
في كيفية الاعدام وذهبوا الى ان الاعدام ليس هو التفريق بل هو خروج عن الوجود بان يخلق الله تعالى
ضدا هو الفناء وقد اختلفوا فيه على ثلثة اقوال **احدها** قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمتحيز
الا انه يكون في جهة معينة فاذا احدث الله تعالى عدمت الجواهر باسرها **الثاني** قال ابن شبيب
ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فهو قائم
بالمحل **الثالث** قال ابو علي وابو هاشم ومن تبعهما ان الفناء يحدث لا في محل فينتفي الجواهر كلها

اجزاء

بجثتهم ولحمهم فيتفرع

حال حدوثه ثم اختلفوا فقال ابو هاشم واتباعه من المعتزلة ان الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر وذهب
ابو علي الى ان لكل جوهر فناء يخصه لا يكفي ذلك الفناء في عدم غيره واذا عرفت هذا فنقول
القول بالفناء على كل تقدير فيه خبط لان الفناء ان قام بذاته كان جوهرا اذ معنى الجوهر هذا
فلا يكون ضدا للجوهر وان كان غير قائم بذاته كان عرضا اذ هو معناه فيكون حالا في الجوهر اما
ابتداء او بواسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافيا للجوهر قال ولانتفاء الاولوية
اقول هذا من الكلام اشارة الى ان احدهما امارة دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجوهر
وتقريره ان نقول لو كان الفناء قائما بالجوهر لكان عرضا حالا فيه ولم يكن افناؤه نفي محله اولى من
افناء محله بل كان انتفاء الحال بالمحل اولى اذ منع الضد دخول الضد الاخر في الوجود مع امكان
اعدامه له اولى من اعدام المتجدد للضد الباقي وبالعكس اذا كان محلا له الثاني انه دليل
ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضدا للجوهر لكن اعدامه للجوهر اولى
من اعدام الجوهر اياه [illegible] في الوجود بل هو اولى لما تقدم قال ولاستلزامه انقلاب
الحقائق او التسلسل اقول القول بالفناء يستلزم احد الامرين المحالين اما انقلاب الحقائق
واما التسلسل وكل مستلزم للمحال محال قطعا لاستحالة الامرين فقط كما سيأتي بيان الملازمة فلان
الفناء لو كان لكان واجبا لذاته او ممكنا لذاته والقسمان باطلان اما الاول فلانه قد كان
معدوما والا لما وجد الجوهر ثم صار موجودا وذلك محال واما الثاني فلانه يصح عليه العدم والا
لكن

لكن ممكنا فيه فساد الفناء لذاته كان ممتنعا لذاته كان ممكنا وذلك يستلزم انقلاب الحقائق
فان كان بسبب الفاعل بطريق الاختيار [illegible] وان كان لوجود ضد آخر لزم التسلسل هذا ما حصلناه من
هذا الكلام قال واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح واجتماع النقيضين ا
اقول ذهب قوم من المعتزلة الى ان الجوهر باق ببقاء لا في محل فاذا انتفى ذلك
البقاء انتفى الجوهر ولهذا احال هذا المذهب باستلزام المحال وذكر ان القول بذلك يستلزم
امرين احدهما الترجيح من غير مرجح والثاني اجتماع النقيضين والذي يخطر لنا في تقرير ذلك
امران احدهما ان نفس البقاء [illegible] او عرض [illegible] باطلان فالقول به باطل اما الاول
فلانه لو كان جوهرا لكن [illegible] تخصيص احدهما بكونه شرطا [illegible] بان يكون كل واحد منهما شرطا
لصاحبه وهو دور او لا يكون احدهما شرطا للاخر وهو المطلوب واما الثاني فلانه لو كان عرضا
قائما بذاته لزم اجتماع النقيضين اذ العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائما بذاته قام لا في محل
عرضا لزم ما ذكرناه والثاني ان نقول البقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والقسمان
باطلان اما الاول فلان واجب الوجود يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع
بين النقيضين واما الثاني فلان وقوعه دون آخر ترجيح من غير مرجح كما تقدم من استناده
الى ذاته والا لكان ممتنعا او وجب مع امكانه وذلك جمع بين النقيضين ولا الى الفاعل والا
لكان القديم والاخبار [illegible] في الجوهر فالقول بذلك [illegible] الترجيح من غير مرجح ولا

انتفاء الشرط وهو الالزم ان يكون للبقاء اثر فهو اما بكونه نفعه للاخرى او للنفس الكسر
وذلك ترجيح من غير مرجح قال وانتفاؤه في محل يستلزم نفيه لتوقف الحلول على نفيه لا ابتداء
او بالواسطة اقول ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان الجوهر يحتاج في بقائه الى بقاء قائم به
فاذا اراد الله اعدامه لم يفعل البقاء فالمصنف نفى ذلك الى اخره والجواب ذلك باستلزام توقف
على نفيه لا ابتداء او بالواسطة وتقريره ان حصول البقاء في المحل متوقف على وجود المحل في الزمان
الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني لا ان يكون هو البقاء او معلوله ويلزم من الاول توقف الشيء
على نفسه ابتداء ومن الثاني توقف معلول الموقوف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بالواسطة

فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه **المسئلة الرابعة في وجوب المعاد الجسماني** قال ووجوب
ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت المعاد الجسماني من دين النبي صلعم
مع امكانه **اقول** اختلف الناس هنا فذهب الاوائل الى نفي المعاد الجسماني واطبق المليون
عليه واستدل المصنف رحمه الله على وجوب المعاد الجسماني بوجهين **الاول** انه تعالى وعد
بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء
بوعده ووعيده الثاني ان الله تعالى كلف فحسن التكليف وذلك يستلزم الثواب والعوض والا لكان
ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانا قد بينا حكمته تعالى ولا ريب ان الثواب والعوض اذا
لم يحصلا للمكلف في الاخرة لانتفائهما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بان دين الاسلام

بالضرورة

بالضرورة من دين النبي صلعم والقرآن دل عليه في آيات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بانه
ممكن لان المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة **قال** ولا يجب اعادة
فواضل المكلف **اقول** اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب عديدة منها قول من يقول ان
المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الاوائل ومعمر من القدماء والشيخية والغزالي من الاشاعرة
والراغب الاصفهاني من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف
هو اجزاء اصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما يتطرقان في الاجزاء
المضافة اليها **اذا عرفت هذا** فنقول الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية
او النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية لا الاجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها وعرض
المصنف رحمه الله بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقريره انه لو ان انسانا اكل
آخر واغتذى باجزائه فان اعيدت اجزاء المغتذى لزم في الاول عدم الثاني وان اعيدت في الثاني لزم
عدم الاول وايضا فاما ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل
عند موته والقسمان باطلان **اما الاول** فلان البدن دائما في التحلل والاستخلاف فلو اعيد البدن
مع جميع اجزائه لزم عظمه في الغاية ولانه قد يتحلل من اجزائه وفضلاته ما يغتذي به ثم يأكلها
ذلك الانسان بعينه حتى يصير جزءا من عضو آخر غير العضو الذي كانت اجزاء له اولا فان
اعيد جزءا لكل عضو لزم جعل ذلك الجزء جزءا من العضوين وهو محال **اما الثاني**

فلانه قد يطيع العبد حال تركبه من اجزاء بعينها ثم تتحلل تلك الاجزاء ويعصي حال تركبه
من اجزاء اخرى فاذا اعيد في تلك الاجزاء بعينها واثابها على الطاعة لزم ايصال الحق الى غير
مستحقه والعقاب الجواب واحد وهو ان للمكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءا
من غيره بل يكون فاضلا من غيره لو اغتذى بها فاذا اعيد حصلت اجزاءه الاصلية التي كانت
له اولا وتلك الاجزاء هي التي لا تزال باقية من اول العمر الى اخره قال وعدم انخراق
الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق وتولد البدن من غير توالد وتناسل
ونحن جسمانية استبعادات اقول احتج الملاحدة على امتناع المعاد الجسماني بوجوه الاول
ان السمع قد دل على انتثار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك محال الثاني
ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكرية الثالث
ان دوام الاحتراق مع بقاء الحياة محال الرابع ان تولد الاشخاص وقت الاعادة من
غير توالد من الابوين باطل الخامس ان القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم
الجنة وقول بدوام النار والجواب عن الكل واحد وهو ان هذه استبعادات لا الافلاك
فانها حادثة على ما تقرر اولا ممكن انخراقها كما يمكن عدمها وكذا حصول الجنة فوق الافلاك
لا سيما ان احاطة المحيط بالعالمين ودوام الاحتراق مع بقاء الجسم ممكن لان الله تعالى قادر على
كل مقدور ويمكن استحالة الجسم الى اجزاء نارية ثم يعيده الله تعالى هكذا دائما والتولد بغير التوالد ممكن

كما في ادم

كما في ادم عليه السلام والقوى الجسمانية قد لا تتناهى اثرها اذا كانت بسبب الله تعالى

المسئلة الخامسة في الثواب والعقاب قال يستحق الثواب والمدح
بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب
كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن
الابتداء به كان عبثا اقول المدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصده والثواب هو النفع
المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده والعقاب
هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب
وفعل ضد القبيح وهو الترك على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال بالقبيح ومنع ابو
هاشم من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح وجاز ذلك لان المكلف
يمتنع خلوه عن الاخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف فان العقلاء يستحسنون
ذم المخل بالواجب وان لم يصدر منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم انه
يشترط في استحقاق الفاعل المدح والثواب ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وكذا المندوب
يفعله لندبه او لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح او لوجه ذلك وفي الاخلال
بالقبيح لكونه اخلالا بالقبيح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرناه لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليهما
وكذا لو ترك القبيح لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب والدليل على استحقاق

الثواب بفعل الطاعة انما شقة فيه الزمها الله المكلف فان لم يكن لغرض كان عبثاً وظلماً
وهو قبيح لا يصدر من الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم او النفع وهو اما ان يصح الابتداء
به او لا والاول باطل والا لزم العبث في التكليف والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة
المقارن للتعظيم والاجلال فانه يقبح الابتداء به لان تعظيم من لا يستحقه قبيح قال وكذا يستحق
العقاب والذم بفعل الاخلال لاشتماله على اللطف وللسمع اقول كما ان الطاعة سبب
لاستحقاق وكذا المعصية وهو فعل القبيح او الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق لوجهين احدهما
عقلي كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريره ان العقاب لطف واللطف واجب اما الصغرى
فلان المكلف اذا عرف ان المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها
وهو معلوم قطعا واما الكبرى فقد تقدمت والثاني سمعي وهو الذي ذهب اليه اكثر العدلية وهو
متواتر معلوم من دين النبي صلى الله عليه وآله اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب
لا يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضي لذلك هو فعل القبيح او فعل ضد الواجب وهو تركه
وقد تقدم بيان ذلك قال ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اقول
هذا جواب عن اعتراض وارد على ان الاخلال بالواجب لو كان سببا لاستحقاق الذم
والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان
مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين في مكلف واحد فيلزم على احدهما وجمع الامرين
وهو ممتنع

وهو ممتنع وتقرير الجواب ان اجتماع الاستحقاقين باعتبارين لان استحقاق المدح كان باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب ولا امتناع في ذلك قال والايجاب
المشقة في شكر النعمة قبيح اقول ذهب ابو القاسم البلخي الى ان هذه التكاليف وجبت
شكرا للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع واما الثواب فتفضل من الله تعالى
وذهب جماعة من العدلية الى خلاف هذا القول واحتج المصنف رحمه الله على ابطاله بانه يقبح عند العقلاء
ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه فيوجب عليه شكره ويديم على تلك النعمة من غير العمل
ثوابا اليه ويعدون ذلك نقصا في المنعم وتشبيها له بالربا وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب
القول باستحقاق الثواب قال ولقضاء العقل مع الجهل اقول هذا دليل ثان على ابطال
قول البلخي وتقريره ان العقلاء باسرهم يحكمون بوجوب شكر المنعم واذا كان وجوب الشكر
معلوما بالعقل مع ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها لا بسبب الشكر
قال ويشترط في استحقاق العقاب والثواب كون الفعل او الاخلال به شاقا والا رفع الندم
على فعله ولا انتفاء النفع الاجل اذا فعل للصبا اقول يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل
المكلف به الواجب او المندوب شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق
العقاب هو المشقة فاذا انتفت انتفى المقتضي للاستحقاق ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة
فان سبب الاستحقاق الثواب وقد وجدت فلا ينفك عنه لانه في حال الفعل يستحيل ان يكون نادما

وقع

عليه ثم نقل الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل
اذا اوقعه المكلف لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب المسئلة
السادسة في صفات الثواب والعقاب قال ويجب اقترانهما والاهانة والثواب
بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبيهما اقول ذهبت المعتزلة
الى ان الثواب نفع عظيم مستحق مقارن للتعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق مقارن للاهانة
واحتج على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الاهانة بالعقاب بانا نعلم بالضرورة
ان من فعل المشاق المكلف بها فانه يستحق التعظيم والمدح وكذا الكافر فاعل القبيح فانه يستحق
الاهانة والاستخفاف قال ويجب دوامهما لاشتمالهما على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول
نقيضهما لولاه اقول ذهبت المعتزلة الى ان الثواب والعقاب دائمان واختلف
في العلم بدوامهما هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى انه عقلي وذهبت المرجئة الى انه سمعي
واحتج المصنف ره على دوامهما بوجوه الاول ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث
العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري واذا كان كذلك كان لطفا
واللطف واجب على ما مر الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن مدح
المطيع وذم العاصي اذا لم يظهر منه ندم على ما فعله وان زالت الطاعة والمعصية فيجب ان يكون الطاعة
والمعصية في حكم الدائمين فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام

المعلول

المعلول الآخر لان العلة تكون دائمة او في حكم الدائمة الثالث ان الثواب لو كان منقطعا
لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعا لحصل له السرور بانقطاعه وذلك
ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمناه من كلام المصنف
وفيه نظر ونعني بحصول نقيضهما نقيض الثواب والعقاب لولا الدوام قال ويجب خلوصهما والا
لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصولهما فيهما وهو ادخل في باب الزجر
اقول يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لولا ذلك لكان العوض
والتفضل اكمل منه لانه يجوز خلوصهما من الشوائب ح يكون الثواب انقص درجة وانه غير
جائز واما العقاب فلانه اعظم في الزجر فيكون لطفا قال وكل ذي مرتبة في الجنة لا
يطلب الازيد ويبلغ سرورهم بالشكر اعلى اللذات عندهم وغناهم بالثواب ينفي مشقة
ترك القبائح ودواعيهم الى النار ملجئون الى ترك القبائح اقول لما ذكر ان الثواب خالص عن
الشوائب ورد عليه ان اهل الجنة يتفاوتون في الدرجات فالانقص اذا شاهد من له
اعظم ثوابا يحصل له الغم بنقص درجته عنه وبعدم اجتهاده في العبادة وايضا فانه يجب عليهم الشكر
لنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة والجواب عن الاول ان الشهوة لكل مكلف
مقصورة على ما حصل له ولا يغتم بفقد الازيد لعدم اشتهائه له وعن الثاني انه يبلغ سرورهم
بالشكر على نعمه الى حد يشتهونه لا مشقة معه ولا الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيه لانه لا

ببعثهم بالثواب ومنافيه عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة واما النار فانهم يلجئون الى
فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا يحصل عقابهم والحق ذلك تكليفا لانه بالغ حد الالجاء من ذلك
نوع من العقاب لهم قال ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله
حال معرفته اقول ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفا على شرط ومنعه آخرون
والاول هو الحق والدليل عليه انه لولا ذلك لكان العارف بالله وحده مثابا مع عدم نظره
في المعجزة وعدم التصديق بالنبي والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الشرطية ان المعرفة مستقلة
بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط وجب اثابته من حين المعرفة بالله حيث
لم ينظر في معجزته قال وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى
ومن يرتدد منكم عن دينه الاية اقول اختلف المعتزلة على اربعة اقوال فقال بعضهم ان
الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وابطلوا القول بالموافاة
وقال آخرون انهما يستحقان في دار الاخرة وقال آخرون انهما يستحقان حال الاخترام
وقال آخرون انهما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى انه يوافي بالطاعة
سليمة الى حال الموت او الاخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى
انه يحبط الطاعة او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب ثم استدل
المصنف على القول بالموافاة بقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وبقوله تعالى ومن يرتدد

منكم

منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم وتقريره ان نقول لا يخلو اما ان يكون
المراد بالاحباط كون العمل باطلا في اصله او ان الثواب يسقط بعد ثبوته او ان الكفر ابطله الان لكن
باطلان اما الاول فلعلمنا بطلانه بالشرك وكانه شرط وحينئذ انما يحصلان في المستقبل والثاني
يبطل الحكم والثالث فلا بد من بطلان الحكم المسالة السابعة في الاحباط
والتكفير قال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
اقول اختلف الناس هاهنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناهما انه يسقط
ثواب المتقدمة بالمعصية المتأخرة او تكفر ذنوب المتقدمة بطاعة المتأخرة ونفاهما
المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله
وقال ابو هاشم انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهذا هو
الموازنة ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع وكانت اساءته
اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا
لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره والايفاء بوعده ووعيده واجب عليه قال ولعدم الاولوية
اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المتنافيين مع التساوي اقول هذا دليل على ابطال
قول ابي هاشم بالموازنة وتقريره انا اذا فرضنا للمكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة

اجتناب من العقاب فلم يسقط احد المستحقين من العقاب بالمحبة من الثواب او ما
من الآخر فاما ان يسقطا معاً وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شي منهما وهو المطلوب وفرضنا
انه فعل حسنة اجتنابا من الثواب وحسنة اجتنابا من العقاب فان تقدم سقاط احدهما بالآخر
سقط الآخر بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب في المعدوم غالبا وتوفر او ان تقارنا لزم
وجوب احدهما حال عدمهما وذلك جمع بين المتناقضين المسئلة الثامنة في
انقطاع عذاب صاحب الكبائر قال والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة
منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اقول اجمع المسلمون كافة على ان
عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في اصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على
انه كذلك وذهبت الامامية وطائفة من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع والحق
ان يعرف الصغيرة والكبيرة والذنب لا الصغير فيقال على وجوه منها ما يقال بالاضافة الى
الطاعة فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة تلك الطاعة او هي اصغر من هذه الطاعة
باعتبار ان عقابها يغفر في كل وقت وانما شرطنا عموم الوقت لانه قد يختلف الحال
في ذلك بان يزيد تارة ثواب الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص فيقدر ان
تلك صغيرة بالاضافة الى تلك الطاعة على الاطلاق بل يتقيد بالحالة التي تكون عقابها
اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف باختلاف الطاعة والمعصية فان الاتفاق والمقابلة

في سيرته

في سيرته وضعفه كما قال الله لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل ومنها ان يقال
بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان عقاب هذه يغفر في
كل وقت عن عقاب الاخرى ومنها ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى ان
عقابها يغفر في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي يطلقه العلماء على
الكبيرة ان يقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه اذا عرفت هذا فنقول الحق ان
عقاب صاحب الكبائر من المؤمنين منقطع والدليل عليه وجهان الاول انه يستحق الثواب
بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يتقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق بالايمان
الايمان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد والجمع محال الثاني يلزم ان يكون من عبد الله
تعالى مدة عمره بانواع العبادات ثم عصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلدا في النار
كمن اشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء قال والسمعيات متأولة ودوام
العقاب مختص بالكافر اقول هذا اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل و
والعقل اما النقل فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله
نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغير ذلك من الآيات
واما العقل فلما تقدم من ان الثواب والعقاب يجب دوامهما والجواب عن الاول انه مختص

اليوم والخصم يخصه بالكفار ولا تأويل هو يتجوز بالبقاء المتطاول وإن أمكن دائماً ومن المعول بأن
دوام العقاب إنما هو في حق الكفار لا غير. **المسألة التاسعة في جواز العفو**
قال: والعفو واقع لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن إسقاطه
ولأنه إحسان. أقول: ذهب جماعة من معتزلة بغداد إلى أن العفو جائز عقلاً غير جائز سمعاً
وذهب البصريون إلى جوازه عقلاً وسمعاً واستدل المصنف رحمه الله بوجوه ثلاثة: الأول أن العقاب
حق له تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان. الثاني أن العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر
في تركه على مستحقه وكل ما كان كذلك كان تركه حسناً أما أنه ضرر بالمكلف فضروري وأما انتفاء
الضرر في تركه فقطعي لأنه تعالى غني بذاته عن كل شيء وأما أن ترك مثل هذا حسن فضروري.
قال: والسمع. أقول: هذا دليل الوجه الثالث وهو السمع وهو الآيات الدالة على العفو كقوله تعالى إن الله
لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فإما أن يكون هذا الحكم مع
التوبة أو بدونها والأول باطل لأن الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني ولأن المعصية
مع التوبة يجب غفرانها لأن الواجب لا يعلق بالمشيئة فلما كان الخبر قد علق بالمشيئة
وجب عود الآية إلى المعصية بلا توبة. ولقوله تعالى وإن ربك لذو مغفرة للناس على
ظلمهم وعلى يدل على الحال أو الغرض كما يقال ضربت زيداً على عصيانه أي لأجل عصيانه وهو
غير مراد هنا فتعين الأول وأيضاً فإنه تعالى قد نطق في كتابه العزيز بأنه عفو غفور وأجمع المسلمون عليه

بأن لا يحسن

بأن لا يحسن إلا إسقاط العقاب عن العاصي. **المسألة العاشرة في الشفاعة**
قال: والإجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بنا في حقه صلى الله عليه وآله. أقول: اتفقت
العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وآله وعليه قوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً
قيل إنه الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية إنها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين
المستحقين للثواب وذهبت التفضيلية إلى أن الشفاعة للفساق من هذه الأمة في إسقاط
عقابهم وهو الحق وأبطل المصنف رحمه الله الأول بأن الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنا
شافعين في حق النبي صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات والتالي باطل قطعاً لأن الشافع
أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله. قال: ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات
متأولة بالكفار. أقول: هذا إشارة إلى جواب من استدل على أن الشفاعة إنما هي في
زيادة المنافع وقد استدلوا بوجوه: الأول قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالم والفاسق ظالم. والجواب أنه تعالى نفى قبول الشفيع
الذي يطاع ونحن نقول به فإنه ليس في الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق
كل موجود ولا أحد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز
أن يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعاً بين الأدلة. الثاني قوله تعالى ما للظالمين
من أنصار ولو شفع في الفاسق كان ناصراً له. الثالث قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين

يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا والجواب وذلك عن هذه الآيات كلها انها مختصة
بالكفار جمعا بين الادلة الرابع قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى شفاعة الملائكة عن
غير المرتضى لله تعالى والفاسق غير مرتضى والجواب لا نسلم ان الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى
لله تعالى بايمانه بالله تعالى او هو بسوله قال وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت
الثاني له صلى الله عليه وآله بقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اقول هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه
اولا وهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المصنف انها تطلق على معنيين معا كما يقال شفع
فلان في فلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء
ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار ثابتة للنبي صلى الله عليه وآله بقوله ادخرت شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وذلك حديث مشهور المسئلة الحادية عشر في وجوب التوبة
قال والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب اقول التوبة
هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم
يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الى انها تجب
من الكبائر المعلوم كونها كبائر او المظنون فيها ذلك ولا تجب من الصغائر المعلوم انها صغائر وقال
آخرون انها تجب من كل صغيرة وكبيرة من المعاصي او الاخلال بالواجب سواء تاب منها قبل او لا
وقد استدل المصنف على وجوبها بامرين الاول انها دافعة للضرر الذي هو العقاب او الخوف منه

(ددم)

ودفع الضرر واجب الثاني انا نعلم قطعا وجوب الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب اذا
عرفت هذا فنقول انها تجب من كل ذنب لانها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال
بالواجب لكونه كذلك وهذا عام في كل ذنب واخلال بكل واجب قال ويندم على القبيح لقبحه والا
انتفت وخوف النار ان كان الغاية فكذلك وكذا الاخلال اقول يجب على التائب ان يندم
على القبيح لقبحه وان يعزم على ترك المعاودة اذ لولا ذلك انتفت التوبة لمن يتوب عن
المعصية لحفظ صحته او بدنه او لعرضه او حيث لا يشتهيه فانه لا يعد
توبة لانتفاء الندم فيه ولو تاب التائب من خوف النار صحت توبته وكذا الاخلال بالواجب
ان كان عليه لانه اخلال بالواجب فهو توبة صحيحة وان كان خوفا من النار او من فوات
الجنة فان كان هو الغاية فليس توبة والا كانت صحيحة ولهذا ان المسيء اذا اعتذر
الى المظلوم لا لاجل اساءته بل لخوف من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره قال فلا يصح
من البعض ولا يتم القياس على الواجب اقول اختلف شيوخ المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى
ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح وذهب ابو علي الى جواز ذلك واستدل المصنف على مذهب
ابي هاشم بانا قد بينا ان قبح القبيح داعيا الى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي الى الندم
عليه فيرجح لاجلها الداعي الى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبائح في قوة الداعي اشتركت
في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون البعض وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام امير المؤمنين عليه السلام ولاده

كالرضاء وغيره وحيث لم يقم عندهم تصح التوبة من بعض القبائح دون بعض آخر لأنه لولا ذلك
لزم خرق الإجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة أن الكافر إذا تاب عن كفره وأسلم وهو
مقيم على الكذب فإما أن يحكم بإسلامه وتقبل توبته من الكفر أو لا والثاني خرق الإجماع لاتفاق المسلمين
على إجراء أحكام المسلمين عليه والأول هو المطلوب وقد التزم أبو هاشم باستحقاق عقاب الكفر وعدم
قبول توبته وإسلامه لكن لا يمنع إطلاق اسم الإسلام عليه **المسألة الثامنة عشرة في**
أقسام التوبة قال والذنب إن كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الإخلال
بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما وإن كان في حق آدمي استتبع إيصاله إن كان
ظلماً والعزم عليه مع التعذر أو الإرشاد إن كان إضلالاً وليس ذلك جزءاً أقول التوبة
إما أن تكون من ذنب يتعلق به تعالى خاصة أو يتعلق به حق آدمي والأول إما أن يكون فعل قبيح كشرب الخمر
والزنا واللواط أو إخلال بواجب كترك الصلاة والزكاة فالأول يكفي في التوبة منه الندم عليه
والعزم على ترك العود إليه وأما الثاني فتختلف أحكامه بحسب الواجب الشرعي فمنه ما لا بد مع
التوبة من فعله أداءً كالزكاة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلاة ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين
وهذا الأخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح وأما ما يتعلق به حق آدمي فيجب
فيه الخروج إليهم منه فإن كان أخذ مال وجب رده على مالكه أو على ورثته إن مات ولو لم يتمكن من ذلك
وجب العزم عليه وكذا إن كان حد قذف وإن كان قصاصاً وجب الخروج إليهم منه بأن يسلم نفسه

له أو لأولياء المقتول فإما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالدية أو بدونها وإن كان في بعض
الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقتص منه في ذلك العضو إلى المستحق من المجني عليه أو الورثة
وإن كان إضلالاً وجب إرشاد من أضله ورجوعه عما اعتقده بسببه من الباطل إن أمكن ذلك
واعلم أن هذه التوابع ليست أجزاء من التوبة لأن العقاب يسقط بالتوبة ثم إن
قام المكلف بالتبعات كان ذلك إتماماً للتوبة من جهة المعنى لأن ترك العقاب
التبعات لا يمنع من سقوط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنب
مستأنف يلزمه التوبة منه نعم التائب إذا قام بالتبعات بعد إظهار توبته كان ذلك
دلالة على صدق الندم وإن أخل بها أمكن جعله دلالة على عدم صحة الندم قال ويجب الاعتذار
إلى المغتاب مع بلوغه أقول المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتيابه أو لا ويلزم على الفاعل
للغيبة في الأول الاعتذار عنه إليه لأنه أوصل إليه ضرر الغم فيجب عليه الاعتذار منه والندم عليه
وفي الثاني لا يلزم الاعتذار منه ولا الاستحلال لأنه لم يفعل به ألماً وفي كلا القسمين يجب الندم
لمخالفة النهي والعزم على ترك المعاودة قال وفي التفصيل مع الذكر إشكال أقول ذهب
قاضي القضاة إلى أن التائب إن كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد
مفصلاً وإن كان يعلمها مجملاً وإن كان يعلم بعضها بالتفصيل وبعضها على الإجمال وجب عليه
التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالإجمال واستشكل المصنف إيجاب التفصيل مع الذكر

لامكان الاجتزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وان لم يذكره مفصلا قال وفي وجوب التجديد

اشكال اقول اذا تاب المكلف عن معصيته ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال

ابو علي نعم بناء على ان المكلف القادر بقدرته لا ينفك عن الضدين لانه اذا

ذكرها فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادما عليها او مصرا عليها والثاني قبيح فيجب الاول

وقال ابو هاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدرته عنهما قال وكذا المعلول مع العلة اقول

اذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول او على العلة او عليهما

مثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيخ يجب عليه الندم على الاصابة لانها هي

القبيح وقد صارت في حكم الواجب لوجوب حصولها عند حصول السبب وقال القاضي يجب

ندمان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولدا للقبيح ولا يندم على المعلول

لان الندم على القبيح انما هو لقبحه وقبل وجوده لا قبح قال ووجوب سقوط العقاب بها

اقول والمصنف مستشكل وجوب سقوط العقاب اعلم ان الناس اتفقوا

على سقوط العقاب بالتوبة واختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت

المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب احتج المعتزلة

بوجهين الاول لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي باطل بما

تقدم فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن لتعريض النفع ومع وجود العقاب قطعا لا يحصل

الثواب

الثواب فيجب التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه

ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيقبح التكليف فيجب الثاني ان من اساء الى غيره

واعتذر اليه بانواع الاعتذار وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية فان

العقلاء يذمون المظلوم ان لم يقبل اعتذاره ويذمونه بعد ذلك والجواب عن الاول

لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو او بزيادة الثواب سلمنا لكن

نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لان عقاب الفاسق عندنا منقطع وعن الثاني بالمنع من

قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين ما نحن فيه والغائب وكانت المرجئة قد احتجوا بانه

لو وجب سقوط العقاب لكان لاجل وجوب قبولها او كثرة ثوابها والقسمان باطلان

اما الاول فلان من اساء الى غيره بانواع الاساءات واعظمها كقتل الاولاد ونهب الاموال

ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره واما الثاني فلما بيناه من ابطال الاحباط المسألة الثانية

في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة قال والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها لولاه لم تقع

محبطة ولولاه لا يبطل الفرق بين التقدم والتأخر والاختصاص لا تقبل الاخر فلا تشفع

الشرط اقول اختلف الناس هنا فقال قوم التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها

تؤثر في اسقاط العقاب بل بمعنى انها اذا وقعت على شرطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط

العقاب سقط العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال آخرون انها تسقط العقاب

بكبيرة ثوابها واستدل المصنف رحمه على الاول بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة لثواب
كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه
لو سقط العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها
عنها كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب
عن المعاصي اذا اكثر منه لسقط عنه العقاب الثالث لو سقطت العقاب لكثرة
ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب على البعض فلم يكن اسقاطها لما هي التوبة عنه باولى من غيره
لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المصنف رحمه اجاب عن حجة
المخالف بان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطت في حال المعاينة وفي دار الآخرة
والجواب انها انما تؤثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهو ان يقع ندما على
القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع الالجاء فلا يكون الندم للقبيح المسئلة الرابعة عشر
في عذاب القبر والميزان والصراط قال وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر
السمع بوقوعها اقول نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدل
المصنف رحمه بامكانه عقلا فان الاحياء ممكن وان بعيد العقاب في دار التكليف ... وجه لا
يمنع منه التكليف لما قطع يد السارق قال الله تعالى فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا
قال في قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا وقال تعالى ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب
من عنده

من عنده وحكى حتى ذكره في كتابه الدرك الغرق الذين كفروا به واذا كان ممكنا والله
قادر على كل ممكن وقد اخبر الله عز وجل في قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فقد ذكر الرجوع بعد حياتين وانما يكون بالحياة في
وقال تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فقد ذكر موتتين
احدهما في الدنيا والاخرى في القبر وهذا الثالث لانه معلوم ولا يقع فيه الكلام وغير ذلك
ما بكلم وقال انما اخبر عن الكفار تبين الذين عرفوا الله تعالى فيها ضرورة وهو حجاب الخبر
آخر في الآخرة ولهذا اعترفوا بخطئه وانه فيها بذنوبنا وقال تعالى في حق آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب والاخبار
نص في الباب قال وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير
الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها اقول احوال القيامة من
الصراط والميزان والحساب وتطاير الكتب امور ممكنة وقد اخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها
لكن اختلفوا في كيفية الميزان فقال شيوخ المعتزلة انه يوضع كتاب الطاعات في كفة
الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان احدهما دليلا على احد الحالين اعني
من ذلك لورود السمع بالميزان والاصل في الكلام الحقيقة مع امكانها قال عباد
وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين المراد بالميزان العدل دون الحقيقة ولا

وأما الصراط فقد فسر في الآخرة بطريقين أحدهما إلى الجنة يهدي الله أهل الجنة إليها والآخر
إلى النار يهدي الله أهل النار إليها كما قال تعالى في أهل الجنة سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة
عرفها لهم وقال في أهل النار فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقيل إن لهما هناك طريقًا
واحدًا على متن جهنم يكلف جميع الخلق المرور عليه ويكون أدق من الشعر وأحد من السيف
فأهل الجنة يمرون عليه ولا خوف عليهم ولا يحزنون والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة
في خوفهم فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط عن ذلك الصراط **قال** والسمع
دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة **أقول** اختلف الناس في أن
الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا فذهب جماعة إلى الأول وهو قول أبي علي وذهب
أبو هاشم والقاضي إلى أنهما غير مخلوقتين احتج الأولون بقوله تعالى أعدت للمتقين وأعدت
للكافرين وبأن آدم أسكن الجنة وزوجه وكانت الجنة عندها جنة المأوى وجنة المأوى
هي دار الثواب فدل على أنها مخلوقة الآن في السماء احتج أبو هاشم بقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه
فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تعالى أكلها دائم **والجواب**
أن دوام الأكل إشارة إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق مثله وأكل الجنة ينقضي بالأكل
إلا أنه يخلق مثله والإهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب أن مع فناء المكلفين تخرج
الجنة عن حد الانتفاع فتحقق الهلاك بهذا المعنى **المسئلة الحادية عشر** في الأسماء والأحكام

قال

قال والإيمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تعالى واستيقنتها أنفسهم
ونحوه ولا الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا **أقول** اختلف الناس في الإيمان على وجوه كثيرة
ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره المصنف رحمه الله أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معًا
ولا يكفي أحدهما أما التصديق القلبي فإنه غير كاف لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلمًا
وعلوًا وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فأثبت لهم المعرفة والكفر وأما التصديق
اللساني فإنه غير كاف لقوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولا شك
في أن أولئك الأعراب صدقوا بألسنتهم **قال** والكفر عدم الإيمان إما مع الضد أو بدونه
والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان به والنفاق إظهار الإيمان وإخفاء الكفر **أقول**
الكفر في اللغة التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الإيمان إما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط
في الإيمان أو بدون الضد كالشاك الخالي عن الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج
مطلقًا وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو إظهار
خلاف الباطن وفي الشرع إظهار الإيمان وإخفاء الكفر **قال** والفاسق مؤمن لوجود حده فيه
أقول اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر وأثبتوا له منزلة بين
المنزلتين وقال الحسن البصري إنه منافق وقالت الزيدية إنه كافر نعمة وقالت الخوارج إنه كافر
والحق ما ذهب إليه المصنف رحمه الله وهو مذهب الإمامية رضوان الله عليهم والمرجئة وأصحاب الحديث و

وجماعة من الاشاعرة الى انه [illegible] والله تعالى عليه ان حقيقة المؤمن والتصديق بقلبه ولسانه
في جميع ما جاء به النبي موجود فيه فيكون مؤمنا

المسئلة السادسة عشر

في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قال الامر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن
المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم خلاف الواقع والاخلال بحكمته تعالى اقول الامر بالمعروف
هو القول الدال على الحمل على الطاعة او نفس الحمل على الطاعة او ارادة وقوعها من المأمور والنهي
عن المنكر هو المنع عن فعل المعاصي او القول المقتضي لذلك او كراهة وقوعها وانما قلنا ذلك
للاجماع على انهما يجبان باليد واللسان والقلب والامر [illegible]
مشروطان بما يأتي وهل يجبان عقلا او سمعا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى
انهما انما يجبان سمعا للقرآن والسنة والاجماع واختاره المصنف وذهب آخرون الى وجوبهما عقلا واستدل المصنف
على ابطال الثاني بانهما لو وجبا عقلا لزم احد الامرين وهو اما خلاف الواقع او الاخلال
بحكمته تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله
تعالى فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا على الله تعالى لكان
تعالى فاعلا لهما وكان يلزم وقوع المعروف قطعا لانه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر
قطعا لانه تعالى يمنع المكلفين منه ولا [illegible] لهما فيكون مخلا بالواجب وذلك محال
لما ثبت من حكمته تعالى قال وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة

اقول

اقول شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلثة الاول ان يعرف الامر
بالمعروف والناهي عن المنكر وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر منكر والا لامر
بالمنكر ونهى عن المعروف والثاني تجويز التأثير فلو عرف او غلب على ظنه حصول غرضه [illegible]
او تعذر غرضه في امره ونهيه سقط وجوبهما [illegible] فهذا ما حصل لنا في شرح هذا الكتاب
ونحن نستمد الله ان يجعله ذخرا ليوم المعاد وان يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه وصلى الله على
سيدنا محمد النبي الامي وآله الطيبين الطاهرين والحمد لله رب العالمين ولعنة الله على
اعدائهم ومبغضيهم وغاصبي حقوقهم ومنكري فضائلهم من السابقين واللاحقين من الآن
الى ابد الآبدين

قد فرغت من تسويد هذه الاوراق في يوم الاثنين من شهر شعبان
المعظم انا اقل العباد وكثير الذنب وقليل [illegible] الطالبين عبد الغني بن
لشكر [illegible] وقد مضى من الهجرة النبوية ثلاثماة وثلث بعد الف و
ارجو من الذين نظروا فيها ان يستغفروا لي من الله العفو لاني كتبته
مع كثرة الشواغل وتشتت البال مشاقا لا يتحمل اكثر الناس لاني وجدت نسخة لا نظير لها
في مطالبها من جهة مطابقتها للشريعة على صاحبها وحاملها الاف التحية والسلام
من الآن الى آخر الايام اللهم فتح لنا ابواب العلم بحق النبي محمد وآله قد تم هذه النسخة الشريفة

[illegible]

هذا
ردّ على
رسالة الشهيد
اجماعات الشيخ نقولها

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الفاضل الفقيه الشهيد زين الدين احمد العاملي رحمه الله **فصل**
يشتمل على مسائل ادعى فيها الشيخ الاجماع مع انه بعينه خالف في حكم ما ادعى الاجماع
فيه فنذكرها للتنبيه على ان لا يغتر الفقيه بدعوى الاجماع فقد وقع فيه الخطاء والمجازفة
كثيرا من كل واحد من الفقهاء سيما من الشيخ والمرتضى رحمهما الله فمنها ادعى فيه الاجماع من
كتاب النكاح دعواه في الخلاف الاجماع على ان الكتابية اذا اسلمت وانقضت
عدتها قبل ان يسلم الزوج فقد انفسخ النكاح وقال في موضع وفي كتاب الاخبار لا
ينفسخ النكاح بينهما ولكن لا يمكن من الدخول عليها ليلا كما في الرواية **ومنها**
انه ادعى فيه الاجماع على كراهة وطء الامة اذا اشتراها حاملا وافتى في موضع
بالتحريم قبل مضي اربعة اشهر وعشرة ايام **ومنها** اذا ملك الرجل امة و
لمسها او نظر منها الى ما يحرم على غير المالك قال **في ف** تحريم على الاب
الاكبر وابنه وكذلك تحريم امها وان علت وبنتها وان سفلت على [illegible]

صحيحا

صحيحا بالاجماع [illegible] وفي موضع اخر من الكتاب جعل التحريم بالنظر اليه [illegible]
منها انه ادعى **في ف** الاجماع على ان من تزوج حرة على امة كان للحرة الخيار
[illegible] لانه عقد الامة وفي الباب ذهب الى تخييرها بين فسخ عقد نفسها وفسخ عقد الامة
ومنها انه ادعى **في ط** الاجماع على الفسخ بالجب [illegible] وقال في موضع اخر منه
[illegible] الرجل من بيت [illegible] الا العنين [illegible] بدعوى الاجماع الاتفاق و
كتاب الطلاق يقع **في ف** من طلاق الولي عن المجنون متحججا بالاجماع [illegible]
ومنها جوزه ومنع **في ف** [illegible] من وقوع الطلاق بالكناية مستدلا متحججا بالاجماع
وفي ف منها جوزه للغائب ومنع منه من ارث المطلق مريضا زوجته اذا كان الطلاق
بائنا متحججا باجماع الفرقة وفي موضع اخر منه بالاجماع مطلقا **وفي ف منها** اثبت التوارث
بينهما في العدة البائنة والرجعية وكذلك ادعى **في ف وط** [illegible] الاجماع من
اهل العلم على ان [illegible] لا يقع الا بوضع الاثنين **وفي ف منها** حكم بانها تبين بوضع
الاول ولا تنكح حتى تضع الثاني ومن كتاب الظهار في الكفارة قال **في ف** اذا كان
عنده [illegible] عدام [illegible] عن الكفارة [illegible] خطأ جاز واحتج بالاجماع [illegible] و
عكسه **في ط** وقال الذي يقتضيه مذهبنا انه ان كان [illegible] العتق [illegible]
[illegible] **في ط** [illegible] وقع الكفارة الى [illegible] متحججا بالاجماع **وفي ف ط** [illegible] كذلك

وعليه قبض وليه ومن كتاب الايلاء اشتراط في الحلف بجميعه محتجا بالاجماع وفي
ط جوزه ووقوعه معلقا على الشرط والصفة وقال في ف اذا وطئ المولي بعد مدة
التربص وجب عليه الكفارة محتجا باجماع الفرقة وفي ط قوى عدم الكفارة وخصها
بالوطء في المدة ومن كتاب العتق ادعى في ف الاجماع على السراية مع انتقال
الشقص الى غيره الا بالاختيار كالارث وفي ط اختار عدم السراية مع ذلك ومن كتاب
النذر قال في ف اذا نذر ان يهدي هديا واطلق ينصرف الى النعم ويعتبر فيه صفات الاضحية
محتجا باجماع الفرقة وقال في ط يجزي كل نحيبة حتى الدجاجة والبيضة والتمرة وغيرها
من كتاب الصيد قال في ط لا يشترط في الكلب ان يعلمه المسلم فلو علمه مجوسي وارسله
المسلم حل مقتوله واستدل عليه باجماع الفرقة واخبارها وقال في ط ان علمه مجوسي ما
المسلم او غصبه فاصطاد به قال بعضهم لا يحل وهو الاقوى عندي ومن كتاب الاطعمة قال
في ف الغراب كله حرام محتجا باجماع الفرقة واخبارهم قال في يه يكره اكل الغراب
وفي صا وفي يب صرح بالكراهة دون التحريم في جميع وفي ط حرم الكبير الاسود
الذي يسكن الجبال ولا يقع وقال في غراب الزرع هو الزاغ وفي الغداف وهو اغبر
قال قوم يحرم وقال اخرون يباح وهو الذي ورد في روايتنا يع [illegible] لو وجد لذلك
رواية اصلا وقال في يه من استحل اكل الجري [illegible] وجب عليه القتل [illegible] ومن كتاب

الهدية

الهدية سنتا [illegible] الاجماع على تحريم من السمك ما لا فلس له [illegible] خالف اجماع الفرقة
[illegible] لا يعتد بخلافه ولا تعتد عنه بالاجماع مع انه في يه قال في كتاب الاطعمة حلها
مكروه وهذا غريب عجيب وقال في ف انه لا يجوز للمضطر تناول الخمر للعطش للاجزه
سلمه محتجا باجماع الفرقة وجوزه في يه ومن كتاب الغصب قال في ف من غصب
بعض اعضائه ... فقطعها في البدن سن اثمان فيه القيمة وفي احدهما نصفها محتجا بالاجماع وفي
ط حكم بالارش في الحيوان مطلقا وغيره باكوله [illegible] ومن كتاب الميراث قال
في ف ان كان المعتق رجلا ورث الولاء اولاده الذكور والاناث واستدل عليه باجماع
الفرقة وفي يه والايجاز يرث الذكور دون الاناث وكذا في صا في العتق اختار
مذهب يه وفي الميراث اختار مذهب ف ... قال في ف
يورث بالقرعة محتجا بالاجماع وفي ط والايجاز يورث نصف النصيبين ومن كتاب
القضاء قال في ف اذا حلف المدعى عليه ثم اقام المدعي البينة بالحق الحكم له
عليه اجماع الفرقة واخبارهم وقال في ط يسمع ذكره في فصل ما على القاضي والشهود وفصل
في موضع منه سبب الاجماع مع عدم علمه بها او نسيانها وقال في ف لا يقضي على المنكر بالنكول
وادعى فيه الاجماع وفي يه اختار القضاء بالنكول وقال في ف لو ادعى فهم الملك
والبينة غائبة او مستندا لا بالاجماع وفي ط برجح قدم الملك ومن كتاب الشهادات جمله

في ف السلم على العدالة الا ان يظهر منه الفسق مع عيبها بالاجماع وخالف فيه غيره ومن

كتاب الحدود قال في ف لا يشفع في القذف على العبد محتجا بالاجماع وحكم في ط

بشفيف عليه فوارا الا انه رواه وحكم في ف بان الولد من المرتد قال ارتد ابواه بعد بلوغه فانه

ان فولد وحسب انه ولد الاسلام محتجا بالاجماع والاخبار وذلك في كتاب قتال اهل الردة

وذكر في كتاب المرتد من خ وط انه يجوز استرقاقه حكم سائر الحربيين اهل الذمة

ومن كتاب القصاص اذا كان المدعى عليهم القتل للواحد اكثر من واحد مع اللوث و

وجبت عليهم اليمين فهل يحلف جميعا خمسين يمينا ام يجب على كل واحد خمسين يمينا

في ف انه الثاني محتجا بالاجماع والاخبار وفي ط انه الاول وفي القصاص ليمين قال

في ط اذا قطع انسان يد غيره وقطع رجله واوضحه ثالث فسرى الى نفسه كان وليه

مخيرا بين ان يقتص في الجراح فيقطع القاطع ثم يقتله ويوضح الذي اوضحه ثم يقتله

وقال في ف ان اراد ولي الدم قتلهم قتلهم وليس له ان يقتص منهم ثم يقتلهم ونقل

عن الشافعي جوازه ثم احتج على المنع باجماع الفرقة واخبارهم وقال ايضا في موضع من ط

في اول فصل الشجاج وفي ف اذا قطع خاقة الاصابع صبيع بعدا ثانية فيقتص منه واخذ

دية سنه دية الاصبع واحتج عليه في ف بالاجماع وفي موضع اخر منه من ط في الفصل

الذي بعد ذلك بنحو اربع ورقات بخمسة اي ان كان ذلك خلقة او بافة نزلت

لا دليل

لا الشفتين وفيهما الجنة ودية ربع دية الاصبع ومن كتاب الديات ادعى في ف

الاجماع على ان في السن السوداء ثلث ديتها ودية في ط انه فيها ربع الدية

وقال في ف ايضا ان في جفن الاعلى للمثنى دية العينين وفي الاسفل الثلث واحتج

عليه بالاجماع والاخبار وقال في ط ايضا في الاعلى الثلث وفي الاسفل النصف وفي ط

في كل واحد من الاجفان ربع الدية وفي ف في دية الحاجبين البالغ المعين الثلث وفي

البيضتين الثلثين محتجا بالاجماع والاخبار وفي ط وفيها ان في كل واحدة النصف واوا

قتل القاتل عمدا قود من يجب الكفارة في ماله قال في ف نعم محتجا بالاجماع والاخبار

وقال في ف بيدخل الاباء والاولاد العاقلة محتجا بالاجماع وقال في ط يدخلون فيه

قد تمت هذه الرسالة الشريفة الوجيزة بعون

الله الملك الغفار اللهم اغفر لنا ولوالدينا

محمد وآله الطيبين الطاهرين

المعصومين

صلوات الله عليهم اجمعين

هذه رسالة الشيخ بهاء الدين العاملي رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على جزيل افضاله والصلواة على اشرف العالمين محمد وآله
وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه محمد المشتهر ببهاء الدين العاملي وفقه الله للعمل في يومه لغده قبل
ان يخرج الامر من يده ان الباعث على تأليف هذه المقالة وتحرير هذه الرسالة ان
رسول ملك الروم لما ورد بالرسالة من تلك المملكة الى هذه البلاد ذكر في بعض الايام ان من اعظم
ما يشنع به علماء الروم على علماء العجم ما اشتهر من حكمهم بحرمة ذبايح اهل الكتاب مع ان
القرآن المجيد ناطق بتحليلها في آية لا مجال لتأويلها وهي قوله تعالى وطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم فامر السلطان الاعظم والخاقان الاعدل
الاكرم اعظم ملوك الارض شأنا واعلاهم منزلة ومكانا وامضاهم سيفا وسنانا وادومهم
جودا واحسانا صاحب النسب النبوي والحسب العلوي ابو المظفر شاه عباس الحسيني الموسوي الصفوي
لا برحت رقاب السلاطين خاضعة على بابه وجباه الخواقين معفرة بتراب اعتابه
الذي

الذي يفتخر السلاطين العظام بالانخراط في سلك حاشيته ان اكتب رسالة قامعة
لحجتهم قاطعة لاحتجاجهم تجتث بقضبها شبهتهم علينا ويندفع ما نسبوه من مخالفة الكتاب
الينا فكتبت على سبيل الاستعجال ما جرى به القلم الارتجال مع توزع البال بالحل والارتحال وامر
خلد الله ملكه بارسال هذه الرسالة الى بلاد الروم مع الرسول ليرتفع نقاب الاشتباه عن اولي الالباب
وينقشع غمام الغشاوة عن ابصار اولي الالباب ويظهر انا معشر الشيعة الاثنا عشرية غير ناكبين عن نهج الصواب ولا مخالفين
لما نطق به الكتاب والله اسئل ان يجعلها خالصة لوجهه الكريم وذريعة لما ... ابتغاء
مقالتهم انه لحق الحق وهو احكم الحاكمين ولا بد قبل الشروع في المقصود من تقديم مذاهب
العلماء في هذه المسألة فاقول لا خلاف بين علماء الاسلام في تحريم ذبايح من عدا اليهود
والنصارى والمجوس من اصناف الكفار وانما الخلاف في هؤلاء الاصناف الثلثة فذهب
جمهور علماء الامامية كالشيخ المفيد محمد بن النعمان والشيخ ابو جعفر محمد بن حسن الطوسي والسيد المرتضى
علم الهدى وابي الصلاح وابن حمزة وابن ادريس والعلامة جمال الحق والدين
والمحقق نجم الملة والدين والشهيد محمد بن مكي وسائر المتأخرين عطر الله مضاجعهم
الى ان ذبايحهم محرمة لا يجوز الاكل منها على حال من الاحوال سواء ذكر اسم الله تعالى عليها او لا
ووافقهم على ذلك الحنابلة وذهب الحنفية والشافعية والمالكية الى اباحة ذبايح اهل الكتاب
وان لم يذكر اسم الله عليها ووافقهم الشاذ من علماء الامامية كابن عقيل وظاهر كلام ابن الجنيد

احمد بن الجنيد وقال ابو جعفر محمد بن بابويه طاب ثراه اذا سمعنا اليهود والنصارى
او المجوس يذكرون اسم الله تعالى عند الذبح فان ذبحه تحل لمن والا فلا والكافة المجوس باليهودي
والنصارى لان لهم شبهة كتاب ثم اختلف علماء الامامية في ذبح اليهود والنصارى
التسمية مذهب الحنابلة وداود الاصفهاني الى تحريم ذبائحهم واعتبر التسمية عند الذبح
حسب الكتاب في ظاهر كلامه مع تخصيص القرآن حيث قال عز من قائل ولا
تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان
اطعتموهم انكم لمشركون وهذه عبارة في غاية الصراحة في دينه ان الايات بما لم يذكر اسم الله
عليه كيف ما كان لما ترى في الآية من التشديد العظيم [illegible] كلامه وذهب الشافعية [illegible] ولا كيفية
الى اباحة اكلها مطلقا وذهب جماعة الى التفصيل بانه ان تركها عمدا حرم اكلها
وان تركها سهوا احل وهو مذهب الحنفية فهذه هي المذاهب المشهورة اجمع جمهور
الامامية على تحريم ذبائح اهل الكتاب مطلقا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وانه لفسق واهل الكتاب لا يذكرون اسم الله على ذبائحهم فيكون حرمته بنص
الكتاب ولو فرض ان النصراني تلفظ باسم الله تعالى عند الذبائح فانما يقصد
الاله الذي يعتقد انه ابو المسيح وكذا اليهودي لا يعني الله الذي عنه [illegible] فوجود
هذا اللفظ في الحقيقة كعدمه ولا تاويل قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه بحمل الموصول على

الميتة

الميتة بظاهر البعد وقوله تعالى عقيب ذلك وان الشياطين ليوحون الخ وقوله سبحانه
انكم لمشركون لا يدل عليه كما سنذكره وابعد تاويل منه ما لم يذكر اسم الله عليه بان اسم
غير الله عليه [illegible] وقوع شد هذا التاويل وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون فانما هو لعدم [illegible] الكلام بدونه بخلاف ما نحن فيه على ان ارتكابه هنا
لا يغني [illegible] لان النصارى يذكرون اسم المسيح عند الذبح واجمع الامامية هذا
الا ستة [illegible] مذهب الشيخ الطبرسي وابن ادريس وابن براج وابي الصلاح
حيث [illegible] الايمان في الذبائح فان عند المؤمن اذا تلفظ باسم الله تعالى انما يقصد
الاله الذي [illegible] والذي [illegible] والذي [illegible] الآخرة [illegible]
علما بما يجوز [illegible] ذبيحة المخالفين [illegible] الايمان [illegible]
الله [illegible] بالروايات عن ائمة اهل البيت عليهم السلام كما رواه محمد بن مسلم في
الصحيح عن الامام محمد بن علي الباقر عليه السلام قال سألته عن نصارى العرب
اتؤكل ذبائحهم فقال كان علي عليه السلام ينهى عن ذبائحهم وعن صيدهم وعن مناكحتهم
وكما روى اسماعيل بن جابر عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام انه قال
[illegible] ذكر اهل الكتاب لا تاكل ذبائحهم وكما رواه الحلبي في الصحيح انه سأله
عليه السلام عن ذبائح نصارى العرب هل تؤكل فقال كان علي عليه السلام ينهاهم

عن اكل ذبائحهم وصيدهم قال لا يذبح لك اليهودي ولا النصراني اضحيتك وكذا رواه
ابو بصير في الصحيح عنه عليه السلام قال لا يذبح اضحيتك يهودي ولا النصراني ولا المجوسي
وكذا رواه سماعة بن مهران في الموثق عن الامام موسى الكاظم عم قال سألته عن
ذبيحة اليهودي والنصراني قال لا تقربها وكذا رواه زكريا بن آدم في الصحيح عن الامام
علي بن موسى الرضا عم انه قال انى انهاك عن ذبيحة كل من كان على خلاف الدين
الذي انت عليه واصحابك الا عند الضرورة والروايات عنهم عليهم السلام بذلك
كثيرة كما تضمنه كتاب تهذيب الاحكام والاستبصار وكتاب الكافي وغيرها من كتب
الحديث والروايات المنافية لها وان كان بعضها جيد السند الا انها لا تعارضها
لان هذه معتضدة عندنا بالشهرة المقاربة للاجماع احتج الحنفية والشافعية
والمالكية على اباحة ذبائح اليهود والنصارى بوجوه **الاول** ان الاصل في الاشياء
الاباحة حتى يثبت التحريم ولم يثبت **والثاني** بقوله تعالى وطعام الذين اوتوا
الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والطعام يشمل اللحم وغيره ولذا فسره اهل
اللغة كالجوهري وغيره بالماكول وحمله في الاية على الحبوب والفواكه ونحوها مما لا يحتاج
الى التذكية تدفعه اضافته الى اهل الكتاب اذ حبوب جميع اصناف الكفار
ونحوها كلها حلال فالتخصيص باهل الكتاب لا وجه له والاية ناطقة بجواز اكل ذبائحهم
والثالث في

ثبت

والثالث في بينها وبين قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه من وجهين ا
الاول ان محمل الموصول على الميتة كما رواه ابن ابي حاتم عن ابن عباس ويدل عليه
قوله تعالى في هذه الاية وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم فقد روي
في تفسيرها ان الكفار كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق
ان تأكلوه مما قتلتموه انتم وجه الثاني انهم ارادوا بما قتله الله ما مات حتف انفه
فيتعين حمل الموصول في صدر الاية على ذلك جمعا لسياق اجزاء الكلام وتخرج عن الاية
الوجه الثاني ان ما قبل القراءة بما لم يذكر اسم الله عليه بدلالة قوله تعالى وانه لفسق اي
وان ما لم يذكر اسم الله عليه لفسق فانه سبحانه وصف الفسق بما ذكر اسم غير الله عليه حيث
قال جل شأنه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فوصف الفسق بما اهل لغير الله
به في هذه الاية قرينة ظاهرة على ان المراد به في تلك الاية هذا المعنى لا غيره قالوا
وفي قوله سبحانه وانه لفسق واو الحال لان لا تأكلوا انما ينهى عما لم يذكر اسم الله عليه حال كونه فسقا
لما اهل به لغير الله ولا يستقيم كونها للعطف لما يلزم من عطف الخبر على الانشاء
الثالث ما ورد من ان النبي صلعم اكل من الذراع المسموم الذي اهدته اليه اليهودية
وكان مرض السم يعاوده منه في بعض الاوقات الى ان مات من ذلك السم

والدين وذلك الخبر يدل على حل ذبيحة اليهود بعد ولا قائل بالفصل واحتج الحنابلة
على حكمهم وذبيحة المسلم اذا ترك التسمية لو ان تركها عمدا او سهوا بظاهر الآية ولا تأكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه واحتج المالكية والشافعية على اباحتهما بظاهر قوله تعالى وذبيحة
المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وهذا الحديث لم يثبت عندنا الا انه يحمله الحنفية
على حالة النسيان لا العمد او رد الحنفية عليهم انه على هذا التقدير يلزم كون اهل الاسلام
اسوء حالا من اليهود والنصارى لان المسلم التارك للتسمية عمدا لا يجوز اكل ذبيحته
واليهود والنصارى التاركين لها يجوز اكل ذبيحته وهذا الايراد ليس بشيء فان الامر تعبدية
لا مجال للبحث فيها **والجواب** عما احتجوا به اما عن احاديثهم فبان الاحاديث لا تمسك
به اذا لم يبق على حاله ولم يقع حكمه بشيء من الدلائل بل فيه ما يدل على ان الكريمة واحاديث
ائمة اهل البيت عليهم السلام على ما قلناه واما عما احتج به ثم وهو الاستدلال بالآية وطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم بانه لا ريب ان ظاهرها ينافي ظاهر الآية ولا تأكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه ولكن رفع التنافي بينهما ليس منحصرا فيما ذكرتم لعلهم كما يمكن فان فيه
بتخصيص الطعام فيها بما عدا اللحوم والحبوب كما ذكرتم البعيد وتخصيص الطعام بالبر والتمر
وكونه مما شايعا وفي حديث ابن سعيد الخدري كنا نخرج الصدقة الفطرة على رسول الله ص
صاعا من الطعام او صاعا من شعير وقال ابن الاثير في النهاية فيه المراد بالبر وقيل التمر

وهو اشبه

وهو اشبه لان البر كان عندهم قليلا لا يسع لاخراج الزكاة الفطر ثم نقل عن الخليل انه
قال ان الغالب في كلام العرب ان الطعام هو البر خاصة انتهى ونقل الجوهري ان بعضهم
الطعام بالبر وفي القاموس الطعام البر وما يؤكل انتهى وقد روى اصحابنا عن ائمة اهل
البيت ع المراد بالطعام في هذه الآية الحبوب وما شابهها ولعل وجه تخصيص اهل الكتاب
بالذكر ان السؤال انما وقع عن طعامهم وان اختلاط المسلمين بهم كان اكثر من الاختلاط
ببقية اصناف الكفار فتبين سبحانه حال طعامهم لانه كان اهم وقد روى ابن ابي حاتم
بعضه مخرج فيها كثير من حديثكم وان لم يثبت عندكم كثير من حديثكم فكيف عندنا ولا دلالة
في قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم الآية على ان المراد بما لم يذكر
اسم الله عليه الميتة فقط لانه يشمل فيه دين ما مات حتف انفه وما ذبح من دون ذكر
اسم الله عليه والكفار حيث الحيل بالغرر الاول لان تلبيسهم على المسلمين في اظهار ان
الباطل في صورة الحق انما يتمشى فيه فكل سبحانه عبد الله فيما جادلوا فيه دون ما لا يجادلون
فيه وذلك لا يوجب تخصيص الكلام بوجه من الوجوه ولا يحتج وكذا لا دلالة في
قوله تعالى وانه لفسق على تأويل ما لم يذكر اسم الله عليه بما ذكر اسم غير الله عليه فان استعمال
الفسق في الآية في غير معناه الحقيقي وتخصيصه عن معناه المصدري لوجود القارئة فيها ان
حمله عليه لا يدل على انه في آية اخرى ايضا محمول على غير معناه الحقيقي واحتمال انه

صارف عن حملها على معناه الحقيقي والواو في قوله تعالى وانه لفسق لا يتعين كونها للحال
كما لا يتعين عود الضمير الى الموصول لاحتمال جعل الواو اعتراضية واحتمال عود الضمير الى المصدر المدلول
عليها بالفحوى كما في الكشاف في تفسيره والواو الاستئنافية كما تقع في اثناء الكلام تقع في آخره
ايضا كما قالوا في قول الشاعر ان السيد الا داوم ولا فخر صرح بذلك في المطول في تفسيره
وليس في احتمال كونها للعطف تأمل واما ولكن يلزم العطف على الانشاء فجوابه انه من قبيل
اعطف القصة على القصة فلا يحتاج فيه الى تناسب الجملتين في الخبرية والانشائية كما
صرح بذلك به المحققون من علماء المعاني قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة
على قصة الذين كفروا كما يعطف الجملة على الجملة انتهى وقال صاحب الكشاف في اراد انه ليس
من باب عطف الجملة على الجملة ليطلب مناسبة الثانية مع السابقة بل من باب ضم جمل مسوقة
لغرض الى آخر مسوقة لآخر وقال صاحب الكشاف ايضا في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة وبشر
الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار فان قلت
علام عطف هذا الامر ولم يسبق امر ولا نهي يصح عطفه عليه قلت ليس الذي اعتمد بالعطف هو الامر
حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على
جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق انتهى

وقال السيد

وقال السيد في شرح المفتاح لعبد مرة انه لا يشترط في عطف القصة على القصة تناسب
الجملتين في الخبرية والانشائية بل ربما المحافظة على هذا المسلك حيث قال فلا عليك ان
علمت ذلك فانه يغنيك من تكلفات باردة في مواضع شتى انتهى هذا وقد يقال في
ابطال كون الواو هنا للحال ان التأكيد يأبى ذلك والاتيان به في باب الجملة الحالية لان الحال
الظرف كما نص عليه النحاة فالمعنى والله اعلم لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اذا كان فسقا
فليس المقام مقتضيا لمقام التأكيد اذ ليس الغرض من النهي عنه في وقت كون الحكم بكونه فسقا
فانه الظاهر يقتضي رجوع النفي الى القيد في نحو ما جاء زيد ماشيا ولا اضرب عمرا
راكبا وفيه ان الجملة الحالية وانه لقسم لو تعلمون عظيم بعد قوله تعالى فلا اقسم بمواقع النجوم
حالية وانا حكم بانها معترضة بين القسم وجوابه لئلا يلزم ما قلناه هنا وعندي
في هذا الكلام نظر اذ لا مانع من تقييد النهي عن الاكل مما لم يذكر اسم الله عليه بوقت الحكم
المؤكد بكون الاكل فسقا والجملة الحالية قد تؤكد بلفظ ان كما ذكره نجم الائمة الشيخ الرضي
وشيد ذلك بقوله ان عليه حجة وعده من ذلك في بحث الحروف المشبهة
بالفعل قوله تعالى وما ارسلنا قبلك من المرسلين الا انهم ليأكلون الطعام وظني
ان وجه التأكيد في ثاني الجملتين ان كلا منهما كلام مع المنكر للرسالة المرسلين فهو
رايج عندهم منقطع لهم كما ذكره صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا

قالوا آمنا اه اقاما قيل من ان وجه التاكيد في الاية التي نحن فيها هو ان الكفار ينكرون
كون الاكل مما لم يذكر اسم الله عليه فسقا فطلب بشيء مع ان المخاطب بالاية الكريمة المؤمنون وهم
وهم لا ينكرون كون اكل الميتة فسقا والمنكر لذلك هم الكفار ولهم عين المخاطبين سيما
وتاكيد الكلام الملقى الى غير المنكرين لمجرد كون المخاطبين منكرين له
لا بعد فعلا للمعاني والجواب عما روي من اكله من اللحم الذي اهدته اليه اليهودية
بان الرواية المذكورة عندنا فضلا عن صحتها فضلا عن تواترها وعلى تقدير صحتها فالاكل علة
شاة تلك اليهودية ذلك اللحم من حيث انه مسلم لا باخبار احد من الصحابة او بالالهام ونحوه
فانه والتقريب لا يتم بدون اخفائه وانا ما اختاره ابن بابويه من اباحة ذبيحة
اليهود والنصارى والمجوس اذا سمعنا منهم التسمية عند الذبح فقد استند عليه ببعض الروايات
الصحيحة الصريحة كما رواه زرارة في الصحيح عن حمران قال سمعت ابا جعفر عليه السلام
يقول في ذبيحة الناصبي واليهودي والنصراني لا تأكل ذبيحته حتى تسمعه يذكر اسم الله فقلت
المجوسي قال نعم اذا سمعته يذكر اسم الله عليه اما سمعت قول الله عز وجل ولا تأكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه واحتج بعضهم بقوله سبحانه فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهذا قد ذكر اسم الله
عليه ولعموم الاية الكريمة تقييدها الاكل بكونه مسلما فتشمل من الاصناف الثلثة وان غيره
من الكفار فهم خارجون باجماع المسلمين على تحريم ذبائحهم ولولا ورود هذا

قول نادر

قول نادر مخالف للشهرة وللرواية المشهورة المتواترة المتظافرة المعتضدة
بعمل جماعة علمائنا المحمولة عندهم على التقية الا انها لكان العمل عندي بعيد عن الصواب
ويمكن الجمع بين الروايات المختلفة في هذا الباب من دون حاجة الى حمل شيء
منها على التقية والله اعلم بحقائق الامور وهذا ما حضرني به قلم الارتجال مع ضيق المجال
والله سبحانه اعلم بحقائق الاحوال قد تمت هذه النسخة
اللطيفة في يد اقل الطلاب عبد العزيز النكراني اللهم
وفقني بمحمد واله الطيبين الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين

٤٣ ٢/٤

شرح [illegible] الدين [illegible] المتوفى سنة ٧٣٩

[illegible]

[illegible]

٥١